

Biblische und kirchenhistorische Studien

von

O. Böckler.

Viertes Heft.

Evagrius Ponticus.

Seine Stellung in der altchristlichen Literatur-
und Dogmengeschichte.

Von

D. Otto Böckler,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Greifswald.

Nebst einem Anhang von D. J. Baethgen:
Evagrius größere Schrift Von den acht Lastergedanken
aus dem zu Berlin bruchstückweise erhaltenen syrischen Texte übersetzt.



München 1893.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung

Oskar Beck.

Der Herr Verfasser beabsichtigt in den „Biblischen und kirchenhistorischen Studien“ eine Reihe solcher auf dem einschlägigen Gebiet liegender Probleme zu behandeln, welche ein aktuelles Interesse bieten. Jede der in zwangloser Reihenfolge erscheinenden und ein zeitgemäßes Thema behandelnden Abhandlungen wird einzeln ausgegeben werden und ist für sich allein zu haben. Die ganze Sammlung besteht aus folgenden, nun sämtlich vorliegenden Heften:

Erstes Heft: Zum Apostolikum-Streit. Gedanken und Untersuchungen insbesondere aus Anlaß der Schriften von A. Harnack und F. Rattenbusch. 5 1/2 Bog. Geh. 1 M. 60 ¢.

Zweites Heft: Diakonen und Evangelisten. Zur Entwicklung der Kirchen- und Gemeindeämter im Urchristentum. Mit besonderer Rücksicht auf Sohm, Kirchenrecht Band I. 6 1/2 Bog. Geh. 1 M. 80 ¢.

Drittes Heft: Das Lehrstück von den sieben Haupttünden. Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte, insbesondere der vorreformatorischen Zeit. Nebst einer Textbeilage: Der Kampf der Laster und der Tugenden nach Matthias Jarnator und seinen mhd. Excerptoren. 8 Bog. 8°. Geh. 2 M. 40 ¢.

Viertes Heft: Evagrius Ponticus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte. Nebst einem Anhang von D. F. Baethgen: Evagrius größere Schrift Von den acht Lastergedanken aus dem zu Berlin bruchstückweise erhaltenen syrischen Texte übersetzt. 7 Bog. 8°. Geh. 2 M.

Fünftes Heft: Eden. Ophir. Ephraim. Drei unlösbare und doch fruchtbare Probleme biblischer Forschung. 7 Bog. 8°. Geh. 2 M.

Die vorliegenden 5 Abhandlungen sind auch in einen handlichen Sammelband vereinigt.

Die Verlagsbuchhandlung.

Biblische und kirchenhistorische Studien

von

O. Böckler.

Viertes Heft:

Evagrius Ponticus.



München 1893.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Evagrius Ponticus.

Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Von

D. Otto Böckler,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Greifswald.

Nebst einem Anhang von D. F. Baethgen:

Evagrius größere Schrift Von den acht Lastergedanken
aus dem zu Berlin bruchstückweise erhaltenen syrischen Texte übersetzt.



München 1893.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Evagrius Pontifus.

Unter den vier bis fünf Evagrius, welche die alte Kirchengeschichte als mehr oder weniger berühmte Träger dieses Namens vorführt, darf der als „der Pontische“ bezeichnete das vielseitigste Interesse für sich in Anspruch nehmen. Die von seinem Schüler und Biographen Palladius über seinen Lebenslauf gegebenen Mitteilungen, samt dem was Sokrates und Sozomenus Ergänzendes dazu nachtragen, geben in ihm eine Persönlichkeit zu erkennen, die schon vor der Bekehrung zum Mönchsstande — als Schüler der kappadokischen Gregore und gefeierter konstantinopolitanischer Prediger unter Nestarius — eine hervorragende Rolle unter den Weltklerikern der oströmischen Hauptstadt spielt. Nachmals aber, zum Jünger der ägyptischen Makarii und damit zum büßenden Asketen und Einsiedler geworden, übt er einen noch beträchtlicheren Einfluß aus und fügt dem früher erlangten Ruhm eines Philosophen im gewöhnlichen weltlichen Sinne den eines für viele vorbildlich gewordenen Meisters der Philosophie auf religiös-asketischem Gebiete hinzu. — Auch als Schriftsteller hat er es zu einem seine Zeitgenossenschaft lange überdauernden Ruhme gebracht. Aus den einander ergänzenden Nachrichten teils der oben Genannten, teils des Literaturhistorikers Gennadius ergibt sich, daß sein schriftlicher Nachlaß viel größer gewesen sein muß, als der nicht sehr beträchtliche Vorrat asketischer Traktate und Sprüche, die unter seinem Namen überliefert sind. Und nicht bloß auf praktisch-asketischem Gebiete, sondern auch dogmatisch scheint sein Lehr- und

Schriftstellerwirken zu Einfluß gelangt zu sein. Evagrius nimmt in der Reihe der Vertreter einer origenistisch-heterodoxen Lehrweise, gegen welche kirchliche Anatheme ergangen sind, eine nicht ganz untergeordnete Stelle ein. Und wie in dieser Kontroverse sein Name neben dem Namen des Origenes selbst und des Didymus genannt zu werden pflegt, so hat die giftige Polemik eines Hieronymus ihm obendrein Mitschuld an der pelagianischen Häresie aufzubürden und ihn als einen praecursor Pelagii darzustellen versucht.

Was an diesen Anklagen etwa wahres ist, wird die nachstehende Darlegung klarzustellen suchen, indem sie zunächst ein möglichst scharfgezeichnetes Bild von der Person und den geschichtlichen Beziehungen des Mannes zu gewinnen strebt und sodann über Inhalt und Bedeutung seines Schrifttums Bericht erstattet. Es wird dies in der Vollständigkeit und mit der Genauigkeit zu geschehen haben, wie sie beim gegenwärtigen Stande unserer Bekanntschaft mit dem von ihm Überlieferten sich erreichen läßt. Eins der wichtigeren Themata, die hiebei zu behandeln sind, die Logismenlehre des Evagrius und der durch sie auf ethisch-asketischem Gebiet von ihm geübte Einfluß hat mittels besonderer Darstellung in anderem Zusammenhange bereits Erledigung gefunden. Auf sie wird daher hier nur in Gestalt gelegentlicher kurzer Rückblicke Bezug zu nehmen sein.

1. Der Lebenslauf (nach Palladius und den Fortsetzern des Eusebius).^{*)}

Evagrius (Euagrius) scheint gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts geboren zu sein,¹⁾ und zwar nicht im Lande der Iberer

^{*)} Über den Quellenwert des für das Biographische in erster Linie wichtigen Kap. 86 der Hist. Lausiaca des Palladius (samt dem Paralleltext in R. 25 von Heraklides „Paradisus“ und der erweiternden Redaktion in dem von Amélineau 1887 veröffentlichten koptischen Fragment der H. Lausiaca) sowie ferner der biogr. Mitteilungen des Rufinus (Hist. monachor. c. 27), Sokrates (H. E. IV, 23), Sozomenus (VI, 30) und Gennadius (De viris ill. c. 11) s. den Anhang I.

am Phasisflusse (auf welches die ihn betreffenden Angaben bei Palladius und Sozomenos hinzuweisen schienen),²⁾ sondern im Städtchen Ibora in Helenopontos, einem pontisch-kappadokischen Grenzorte nahe dem Oberlaufe des Skylaxflusses.³⁾ Sein Vater war Presbyter und zwar näher (nach der ihrer Genauigkeit wegen wohl Beachtung verdienenden Angabe des Heraklides) „Periodont“, d. h. Priester ohne noch festen Sitz, Wandergeistlicher. Gleich anderen Klerikern seines Zeitalters (vgl. den Vater des Gregor von Nazianz, den des Apollinarios u.) scheint auch er seinen Sohn dem geistlichen Berufe zugeführt zu haben. Jedenfalls wid-

¹⁾ Tillemont (Mém. t. X, p. 368) nimmt 345 als sein Geburtsjahr an, von der Voraussetzung ausgehend, daß der nach Pallad. (l. c.) 54 Jahre alt Gewordene im J. 398 gestorben sei. Aber als Sterbejahr kann wahrscheinlich erst 400 oder 401 angenommen werden (s. u.), weshalb auch der Geburtsstermin entsprechend herabzurücken ist.

²⁾ Pallad. Laus. 86: οὗτος τῷ μὲν γένει γέγονε Ποντικὸς, πόλεως Ἰβήρων, υἱὸς πρεσβυτέρου. Sozom.: ἐγένετο δὲ τῷ μὲν γένει Ἰβήρων πολλῆς πρὸς τῇ καλουμένῃ Εὐθείῳ πόντῳ.

³⁾ Daß Ibora — nach Greg. Nyss. orat. alt. de XI martyribus (p. 783 M.) eine πολλὴνῃ unweit vom Kloster des Basilios und der Makrina in Nordkappadokien, gelegen im sog. Helenopontos oder südl. Pontos (vgl. Justinian, Novell. XXVIII, und Roskewyde, not. ad Pallad., p. 1271 M.) — der Geburtsort des Evagr. gewesen, ist die seit H. Valesius und Roskewyde herrschende Annahme, für die es freilich (abgesehen von der 39. einer venet. Hdschr. des Pallad.: Ἰβόρων statt Ἰβήρων bei Roskewyde, Hist. erem. p. 789) an direkten Beweisen gebricht. Zu ihren Gunsten läßt sich anführen: 1) das Vage und Unbestimmbare des Begriffs einer πόλις Ἰβήρων (s. R. 2); 2) der Ausdruck Ponticus Hyperborita, womit Hieron. Ep. ad Olesiph. den Evagrius bezeichnet (wie es scheint in spöttlich-verächtlicher Weise den Heimatnamen Iboriga oder Hyborita entstellend, um den Inhaber als einen obskuren „Hyperborider“ oder Nordländer zu charakterisieren); 3) die nahe Beziehung des Evagrius zu den berühmten kappadokischen Bischöfen, namentlich zu Basilios d. Gr. Diese Beziehung konnte, wenn er in einer pontisch-kappad. Grenzstadt zu Hause war, leicht sich bilden, würde sich aber, falls er dem Kaukasuslande Iberia entstammte, nur durch die Annahme einer Einwanderung in Kappad. erklären lassen. Über ein solches Eingewandertsein aus dem fernem Nordosten meldet sein Hauptbiograph nichts, ohne es indes als unmöglich auszuschließen (vgl. die folg. R.).

mete dieser sich demselben, wenn auch noch nicht in frühester Jugend, doch vor seinem Eintritt ins Mannesalter. Während des Episkopats des Basilus des Großen (370—379) empfing er von diesem, wohl noch vor erreichtem 30. Lebensjahre, die Weihe als Lektor. Es scheint dies in der kappadokischen Bischofsstadt Cäsarea selbst geschehen zu sein, nicht etwa in seinem heimatlichen Thora. Palladius (auch in der Heraklides-Redaktion) nennt ausdrücklich die Stadt am Fuße des Argäusbergs als den Ort, wo er geweiht worden.⁴⁾

Von einem Schülerverhältnis oder von sonstigen engeren Beziehungen des jungen Geistlichen zum genannten großen Theologen melden die Berichterstatter über seinen Lebensgang nichts. Wohl aber lassen sie ein solches Verhältnis zwischen ihm und den beiden kappadokischen Gregoren, dem jüngeren Bruder des Basilus und dessen gleichaltrigen Freunde, stattfinden. Auf den ersteren weist die Angabe bei Palladius (Laus. 86) hin: des apostelgleichen Basilus Bruder Gregor von Nyssa habe nach jenes Tode († 1. Jan. 379) den Evagrius zum Diakon geweiht, ihn nachher mit zur „großen Synode“ nach Konstantinopel genommen und ihn daselbst dem Bischof Nektarius zurückgelassen.⁵⁾ Dagegen läßt der erste der griechischen Eusebius-Fortsetzer, Sokrates, den Nazianzener Gregor ihm die Diakonatsweihe in Konstantinopel erteilen und

⁴⁾ Der kopt. Paralleltext (Amél., De hist. Laus., p. 106) weiß zwar nichts von der Lektorweihe durch Basilus, versteht aber beide, den Vater des Evagr. und diesen selbst, gleichfalls nach der „civitas quae est apud Arkeus“ (= Argaeus). Und zwar läßt er den ersteren hier von Basilus zum Presbyter bestellt werden. Nach dem Tode beider, des Basilus und seines Vaters, habe dann Evagrius, „scientiae plenus“, sich nach Konstantinopel begeben und sei hier vom Bischof Gregorius (v. Nazianz), dem er sich angeschlossen, zum Diakon geweiht worden.

⁵⁾ Pall. I. c. (c. 1188 M.): Ἐκείθεν ἐλθὼν ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ ἐπισκοπος (nämlich der oben erwähnte: ὁ Νυσσαεὺς) ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ τῇ κατὰ Κωνσταντίνου πόλιν καταλιμπάνει αὐτὸν Νεκταρίῳ τῷ μακαρίῳ ἐπισκόπῳ, διαλεκτικώτατον ὄντι κατὰ πᾶσιν τῶν ἀρεσέων. Sowohl der Heraklides-Text der Lausika wie das kopt. Fragm. substituieren dem Nyssener vielmehr den Nazianzener.

ihn später „mit ihm zusammen nach Ägypten hinabziehen.“⁶⁾ Und der ungefähr gleichzeitige Sozomenos weiß obendrein von einem Unterrichtsein des Evagrius durch den Nazianzener „in Philosophie und heiliger Schrift“, sowie von seinem Wirken unter demselben, als Konstantinopler „Archidiacon“, zu berichten.⁷⁾

Einen befriedigenden Ausgleich dieser widerstreitenden Angabe zu gewinnen, gehört, beim Fehlen sonstiger Zeugnisse aus älterer Zeit, zu den schwierigsten Aufgaben biographisch-historischer Forschung. Allerdings stand Palladius dem Evagrius zeitlich und persönlich, als sein vertrauter Schüler und Geistesjünger, vorzugsweise nahe. Aber nicht über sämtliche Lebensumstände desselben, auch die der vormönchischen Zeit, muß ihm ein gleichmäßig genaues Unterrichtsein zugeschrieben werden; und gerade die Art, wie er der Reise des Nysseners zur „großen Synode in Konstantinopel“ gedenkt, weckt kein besonderes Vertrauen zu seiner Angabe als einer unbedingt genauen. Es bleibt unklar, ob der Nyssener den Evagrius mit dorthin genommen oder ob dieser bereits vorher dort unter den hauptstädtischen Geistlichen gewirkt hat. Andererseits haftet aber auch den Berichten der beiden Eusebiusfortsetzer (mit welchen die des Heraklides und des kopti-

⁶⁾ Sokr. IV, 23, 34 (p. 523 Huss.): Τοῦτων (sc. τῶν Μακαρίων) Εὐάγριος γενόμενος μαθητὴς τὴν δι' ἔργων φιλοσοφίαν ἐκτίνασσε, πρότερον λόγῳ μόνῳ φιλόσοφος ὢν· ὃς ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ὑπὸ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ εἰς τὴν τοῦ διακόνου προχειρισθεὶς τάξιν, εἴτα ἅμα αὐτῷ (!) εἰς τὴν Αἴγυπτον καταβῶν καὶ τοῖς προλεχθεῖσιν ἐντυχὼν ἀνδράσι, τὸν ἐκείνου βίον ἐξήλωσε. Darüber, daß Sokrates auf manchen Punkten der geschichtlichen Vergangenheit recht mangelhaft unterrichtet war und daß besonders sein Wissen in Bezug auf die drei kappadokier und ihre Schriften ein oberflächliches gewesen sein muß, vgl. unten Anh. I.

⁷⁾ Sozom. VI, 30, 8 (p. 640 Huss.): ἐφιλοσόφησε δὲ καὶ ἐπαιδεύθη ὑπὸ Γρηγορίου τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ τοὺς ἱεροὺς λόγους· ἦν δὲ ἐπετρόπευε τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν, ἀρχidiaconον αὐτὸν εἶχε. Es folgt dann ein mit dem des Palladius übereinstimmender, nur kürzerer Bericht über das Trauungsgeheimnis des Evagrius und seine Flucht vor dem eifersüchtigen Eparchen.

ſchen Evagriusbiographen mehr oder weniger übereinkommen) manches Bedenkliche an. Bei Sokrates befremdet zwar nicht die Nennung des Nazianzeners als Sponsors der Diaconenweihe — denn ein längeres Zusammenwirken des Evagrius mit demſelben als ſeinem Amtsvorgeſetzten und väterlichen Freunde muß auf Grund der Schriften Beider doch wohl angenommen werden (ſ. unten). Wohl aber fällt die Notiz vom gemeinſamen Reiſen Beider nach Agypten auf; denn in den Nachrichten über des Nazianzeners Leben wird ſonſt nirgends etwas über eine ſolche Reiſe berichtet, und in betreff des Evagrius wiſſen wir (durch Palladius, ſ. unten) ſehr genau, daß ſein Aufbrechen aus Konſtantinopel nach dem Orient erſt längere Zeit nach Gregors Rückkehr in ſeine kappadokiſche Heimat auf Grund eigentümlicher Umſtände erfolgte, ihn auch nicht ſogleich nach Agypten, ſondern zunächſt für einige Jahre nach dem heiligen Lande führte. — Was ſodann die Berichterſtattung des Sozomenos betrifft, ſo erſcheint in ihr der Titel „Archidiaconus“ zur Bezeichnung von Evagrius kirchlicher Amtſtellung in Konſtantinopel bedenklich. Mag immerhin gegen deſſen Schülerverhältnis zum Nazianzener, und zwar ein ſchon frühzeitig, vor 379, noch in Kappadokien begründetes, nichts Triftiges einzuwenden ſein: in Bezug auf die Umſtände, die ihn nach der oſtrömiſchen Hauptſtadt führten, ſowie über Art und Dauer ſeines dortigen Wirkens bietet auch dieſe Sozomenoſſche Darſtellung nichts anſchaulich Genaues und Zuverläßiges. — Kurz, einiges Dunkle und Unbefriedigendes haſtet jedem der drei Berichte an, keiner von ihnen ſcheint auf Grund friſchen und reichlichen Schöpfens aus zeitgenöſſiſchen Quellen erwachſen zu ſein. Darüber, wer des Evagrius Ordinator zum Diaconat geweſen und wo und wann dieſe Ordination erfolgt iſt, erhalten wir bei der Vergleichung der drei Zeugen keine zuverlässig ſichere Auskunft. Man behält die Wahl zwiſchen einer ſchon in Kappadokien, durch den Nyſſener, oder einer erſt in der Hauptſtadt durch den Nazianzener ihm widerfahrenen Weiſung. Ein abſolutes und allſeitiges Sichwiderſprechen der Berichte iſt

indieſen wegen dieſes Dilemma nicht anzunehmen. Palladius mag darin recht haben, daß er irgend ein bereits in Kappadokien begründetes Abhängigkeitsverhältnis des Evagrius zu Gregor von Nyſſa bezeugt, und die beiden etwas jüngeren Kirchenhiſtoriker mögen darin, daß ſie jenen ſchon vor 381 nach der Kaiſerſtadt kommen und hier zum Nazianzener in Beziehung treten laſſen, im Rechte ſein. Eine ſolche Beziehung, und zwar eine innige, bis zum Lebensende der Beiden fortbauernde, muß nämlich beſtanden haben, wie aus einer wichtigen Äußerung im Schriftennachlaß Gregors von Nazianz ſich ergibt.

Es befindet ſich bei demſelben ein Teſtament, welches der damalige Biſchof von Konſtantinopel kurz vor ſeinem Scheiden aus dieſer hohen Stellung (im J. 381, „unſer dem Konſulat des Flavius Eucherius und des Flavius Evagrius“) aufſetzte. Darin erklärt derſelbe: er ſpreche „dem Diacon Evagrius, der mit ihm zuſammen viel gearbeitet und geſorgt und ihm viele Beweiſe ſeines Wohlwollens gegeben habe, vor Gott und den Menſchen ſeinen Dank aus“ und vermache ihm, als geringe Zeichen ſeiner dankbaren Liebe, einige Gewänder ſamt einem kleinen Geldebetrage.⁸⁾ Daß an den Angaben des Sokrates und des Sozomenos über ein zeitweiliſches Zusammenwirken der Beiden zu Konſtantinopel etwas Wahres iſt, folgt unwiderſprechlich aus dieſem Schriftſtück, mag immerhin, was man ſonſt noch aus brieflichen Äußerungen des Nazianzeners hiefür beizubringen verſucht hat, als auf unſern Evagrius nicht bezüglich, außer Betracht zu laſſen ſein.⁹⁾ Nicht

⁸⁾ Εὐάγγελος τῷ διακόνῳ, πολλὰ μοι συγκαμόντι καὶ συνεκφροντίζοντι διὰ πλείονος τε τὴν εὐνοίαν καταστήσαντι, χάριν ὁμολογῶ, κτλ. Wegen der Ächtheit dieſes Teſtaments, deſſen Hervörhoben vom Nazianzener früher ſchon Briſſonius, Baronius, Tillemont verteidigten, ſ. neuerdings Dräſke, „Über den Verſ. der Schrift: Πρὸς Εὐάγγελιον μόναχον περὶ θεότητος“, Jahrbh. f. prot. Theol. 1882, II (S. 355 f.).

⁹⁾ So J. B. die von Tillemont u. a. herbeigezogene Epist. 153, deren Adreſſat jedenfalls kein Geiſtlicher, ſondern irgend ein hochgeſtellter Beamter iſt (ſ. d. Schlußworte: τῇ δε σὴ τιμώμεντι πάσα χάρις, κτλ.) — wahrſcheinlich der Konſular Flavius Evagrius (vgl. Dräſke, a. a. O. S. 352 f.).

schuldfrei wisse, also der harten Bestrafung, womit des Eparchen Eifersucht ihn bedrohe, als einer nicht ganz ungerechten entgegensehen müsse, mahnt der Engel ihn zum Entweichen aus der ihm so gefährlich gewordenen Hauptstadt. Dann läßt er ihn auf ein herbeigeholtes Evangelienbuch den feierlichen Eidschwur ablegen: er wolle, wenn frei geworden, nur noch seine Sachen zum Schiff abholen und dann gleich am selben Tage abreisen. Hierauf erwacht und mächtig erschüttert durch das Geschaute, erachtet er sich als gebunden durch den im Traum gethanen Schwur und verläßt sofort Konstantinopel, um sich nach Palästina zu begeben (ca. 384).

Er lebt hier einige Zeit in der Umgebung der frommen Römerin Melania, welche ungefähr sechs Jahre zuvor, nach Beendigung ihrer Pilgerschaft durch Syrien und Ägypten, einen Verein heiliger Jungfrauen in Jerusalem gegründet hatte, dem sie als mütterliche Leiterin, und zugleich als Patronin überhaupt aller asketischen Bestrebungen in der heiligen Stadt und deren Umgebung, vorstand. Schon lief Evagrius Gefahr, aufs neue in laze Gesinnung und weltlich eitles Treiben zu verfallen, als eine schwere Krankheit von rätselhaftem Charakter, mehr Gemütsleiden als körperliches Leiden, über ihn kam und im Laufe mehrerer Monate ihn an den Rand des Grabes brachte. Von göttlicher Traurigkeit ergriffen, bekennt er der ihn pflegenden Melania die von früher her sein Gewissen belastende Schuld als die tieferliegende Ursache seines Leidens. Diese nimmt ihm das Versprechen ab, Mönch werden zu wollen, und führt so, nachdem ihre Fürbitte ihm Genesung erwirkt, seinen Übertritt in den Asketenstand herbei. Aus den Händen seiner geistlichen Pflegemutter empfängt er das Asketengewand und begibt sich dahin, wo dieselbe früher (begleitet von Rufinus) einige Zeit zugebracht hatte, zu den frommen Einsiedlern Ägyptens. Im nitrischen Gebirge zuerst, später in der sketischen Wüste, verbringt er die letzten anderthalb Jahrzehnte seines Lebens unter Kasteiungen härtester Art. Zugleich beschäftigen ihn geistliche Studien und schriftstellerische Arbeit auf mehreren Gebieten.

Die ersten zwei Jahre dieser, etwa von 385—400 sich erstreckenden mönchischen Lebensperiode brachte Evagrius unter den Einsiedlern Nitrias zu, im Schoße der ein bis zwei Menschenalter zuvor vom heiligen Ammonius (Amun) gegründeten asketischen Genossenschaft, die ebensowohl durch die Strenge ihrer Disziplin wie durch ihre begeisterte Hingebung an die Theologie des Origenes sich auszeichnete. In beiderlei Hinsicht wird Evagrius als ihr gelehriger Schüler sich bethätigt haben; auch fällt wohl in das Biennium dieses Verweilens in Nitria sein Bekanntwerden mit dem einen der beiden Makarius, dem jüngeren oder Alexandriner, welcher zwar nicht in den Nitrischen Bergen selbst, aber, unweit von da, in der ungefähr eine Tagereise abseits gelegenen wasserarmen Einöde Scithium, als Einsiedler hauste.¹³⁾ Mit dem älteren Makarius, genannt Ägyptius oder d. Große, kann Evagrius erst nach seiner Übersiedlung zu den sketischen Mönchen in Beziehung getreten sein; denn hier brachte dieser Mönchsvater, nachdem er in jüngeren Jahren angeblich vom hl. Antonius Anregung und Unterricht empfangen, die letzten Jahrzehnte seines Lebens zu. Länger freilich als etwa drei Jahre wird sein Zusammensein mit diesem berühmten Asketen und Mystiker nicht mehr gewährt haben; denn der damals schon Hochbetagte, aber immer noch Jugendfrische (als „Knabengreis“, *παῖδαριος*), gerühmt von seinen Mönchen) muß spätestens 391, wahrscheinlicher 390, das Zeitliche gesegnet haben. Daß von seinen außerordentlichen asketischen Tugenden nicht wenig auf Evagrius übergegangen sei, hebt namentlich Rufinus Mönchsgeschichte bei

¹³⁾ Gewährsmann hierfür ist Rufinus Hist. mon. c. 29 (p. 453). Der Ort Scithium wird als verschieden von Sketis (d. i. der sketischen Wüste) gemeint sein; denn letz. heißt bei Rufin (h. e. XI, 8) vielmehr Seytis; auch paßt auf sie, als vielbesuchten und wohlbekannten, von der großen Mönchsgemeinde des ält. Makarius bevölkerten Platz, nicht was hier über die schwere Zugänglichkeit von Scithium, seinen Mangel an trinkbarem Wasser, sein Bewohntsein von nur wenigen geförderteren Asketen (*perfecti propositi habitatores summaeque constantiae*) gesagt ist.

Erwähnung des letzteren hervor;¹⁴⁾ auch lassen sich in dessen schriftlichem Nachlaß manche Anklänge an die Lehrart des großen Mystikers wahrnehmen. — Man kann die bei Sokrates (IV, 23,³⁴) begegnende Notiz, wonach Evagrius Jünger der beiden Makarii gewesen sei, möglicherweise als ungenau auf sich beruhen lassen. Aber daß der eine der beiden, von welchem jedenfalls Einwirkung auf ihn ergangen,¹⁵⁾ der sketische gewesen ist, der greise Patriarch des Einsiedlervereins, welchem Evagrius zuletzt sich angeschlossen, läßt sich schwerlich bezweifeln. Gerade der Zug zu dieser hervorragenden Persönlichkeit und glänzenden Lehrautorität hin wird es gewesen sein, der den zeitweiligen Genossen der Nitrier dazu bestimmte, sein Lebensschifflein schließlich in den Hafen des sketischen Wüstenparadieses einlaufen zu lassen.

Die Wüste Sketis selbst freilich war es nicht, wo er die letzte und längste Zeit seines Einsiedlerlebens zubachte, sondern eine Filiale dieses großen Einsiedlerbezirks, die ungefähr 70 Stadien von da gelegene Einöde Kellia (Κελία). In ihren von einander abgeforderten Eremitenhäuschen pflegten in der Regel nur die geförderten Asketen, die „zum Gipfel der Philosophie Emporgestiegenen“, die einer Leitung und Aufsicht nicht mehr Bedürftigen, zu wohnen, um möglichst ungestörter Ruhe sich zu erfreuen.¹⁶⁾ Dafür, daß Evagrius zur Anteilnahme an diesen

¹⁴⁾ Ruf. I. c. (c. 28 de Evagrío): accessit tamen et hoc, ut multo tempore instructus fuerit a B. Macario, quem famosissimum in Dei gratia, signisque et virtutibus insignem fuisse notum est.

¹⁵⁾ Vgl. außer Rufin Gennad. cap. 11: Evagr. monachus, supradicti Macarii familiaris discipulus, etc. S. auch des Evagrius eigene öftere Bezugnahme auf Makarius als seinen Lehrer; so Cap. pract. ad Anat. n. 66 (p. 1239 M.): τοῦ δὲ ἁγίου Μακαρίου ἠκουσα τοῦτό μοι λεχληπότος; ib. 93 (p. 1249): ἠρώτησεν με τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς ὁ ἀγνύπιος γέρον Μακάριος; ib. 94: παρέβαλον κατ' αὐτὴν τὴν σταθερὰν μεσημβρίαν τῷ ἁγίῳ πατρὶ Μακαρίῳ. Ohne Zweifel ist auch mit dem an einer früheren St. (c. 29, p. 1243) erwähnten ἄγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος kein anderer als Mak. d. Gr. gemeint.

¹⁶⁾ Evagr. VI, 31 (p. 642 H.): οἰκοῦσι δὲ ἐν τοῖς κελίοις ὅσοι

höheren Vorteilen und Genüssen des Asketenlebens vollberechtigt gewesen, wissen die Biographen uns manchen Beleg mitzuteilen. Rufin, der den „höchst weisen und in allen Stücken wunderbaren Mann“ selbst gesehen und kennen gelernt, rühmt an ihm, außer einer ungemein großen Gabe der Geistesprüfung und der läuternden Einwirkung auf die Gedanken, sowohl die eigenen wie diejenigen anderer: seine Abstinenz in Bezug auf Speise und Trank sei so weit gegangen, daß er nur höchst selten Wasser genoß und niemals mehr Brot aß, auch seine Mitbrüder vor reichlichem Wassetrinken warnte u. s. f.¹⁷⁾ Bei Sokrates liest man die Versicherung, es sei auf ihn die wunderbare Kraft und Gabe seiner Lehrmeister, der beiden Makarii, übergegangen und er habe nicht geringere Wunder denn jene vollbracht. Sozomenos betont die eindringliche Kraft seines seelsorgerlichen Warnens vor verführerischen Gedanken, seine ungewöhnliche Selbstbeherrschung und sein demütiges Wesen, kraft dessen er verdientes Lob stets am liebsten abgelehnt, zu unverdientem Tadel aber geschwiegen habe.¹⁸⁾

Am reichsten in seinen Mitteilungen über das alles ist Palladius, der nicht nur kurz vorübergehend wie Rufin, sondern längere Zeit hindurch (etwa von 391 an bis zu seinem Tode, ca. 401) sein Schüler gewesen. Was er aus des großen Bäckers

τῆς φιλοσοφίας εἰς ἄκρον ἐληλύθει καὶ σπᾶς ἄγειν δύναται καὶ μόνοι διατρίβειν, δι' ἡσυχίαν χωρισθέντες τῶν ἄλλων. Also ein stiller und abgelegener Zufluchtsort für die geförderteren Einsiedler — zu Sketis sich verhaltend, wie jenes Seithium (N. 13) sich zu Nitria verhielt.

¹⁷⁾ Ruf. h. mon. 27: Hic ergo Evagrius incredibilis erat abstinentiae, super omnia tamen monabat fratres, . . . ne in bibenda aqua largiore mensura uterentur . . . Ipse autem non solum aqua paucissima utebatur, sed et pane penitus abstinebat.

¹⁸⁾ Sokrat. IV, 23, 34: Τούτων Εὐάγριος γενόμενος μαθητὴς τὴν δι' ἔργων φιλοσοφίαν ἐκτήσατο, πρότερον λόγῳ μόνῳ φιλόσοφος ὢν . . . καὶ τοιαῦτα τεράστια ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ γέγονεν, ὅσα καὶ ἐν ταῖς τῶν αὐτοῦ καθηγητῶν. — Sozom. VI, 30 (p. 639 sq.): ἐλέγετο δὲ καὶ τὸ ἥθος μέτριον, τύπον τε καὶ πεπονήτως τοσοῦτον κρατεῖν, ὥς μήτε δικαίως ἐπαινούμενος δοκῶσθαι τοῖς ἀνότοις, μήτε ἀδίκως λοιδορούμενος ἀγανακτεῖν ἐπὶ ταῖς ὑβρεσίν.

eigenem Munde über die Strenge seines Fastens gehört haben will, lautet erstaunlich genug. Während der ersten 15 Jahre seines Wüstenlebens (also etwa von 385 an) habe er „nichts derartiges wie Salat (*ἰσιδάμιον*) oder Gemüse (*λεπτολάχανον*) angerührt, überhaupt nichts Grünes, kein Obst, keine Traube.“ Auch des Badens, des Genusses von Fleisch, Brot, Wein, von aller mit Feuer gebratenen Speise habe er sich gänzlich enthalten, nur von rohen Kräutern und etwas wenigem Wasser habe er gelebt. Erst ganz zuletzt, im 16. Jahr seines Einsiedlerlebens, habe er, durch Leibeschwachheit gezwungen, Gekochtes zu sich zu nehmen begonnen, aber auch da sei es neben etwas Brot, nicht sorgfältig zubereitetes Gemüse, sondern abwechselnd Gerstenwasser (*πυσάριον*) und Hülsenfrüchte (*ὄσπρια*) gewesen, was er sich gestattete. Nur einmal jährlich, am Epiphaniensfest, habe er an der Kommunion in der Kirche teilgenommen, sonst stets sich einsiedlerisch fastet. — Die Mitteilungen rühren aus Evagrius' letzten Lebensjahren her; sie bringen auch eine Angabe darüber, wann endlich das Hauptziel seines asketischen Strebens: die völlige *ἀπάθεια*, das Überwinden und Austilgen des letzten Restes fleischlicher Begierde, von ihm erreicht worden sei. „Drei Jahre sind es, seitdem ich von fleischlicher Lust nicht mehr bedrängt worden“ —¹⁹⁾ sagte der schon fast Sterbende zu seinem Jünger; ein 13—14jähriger heißer Kampf war's also gewesen, der ihn endlich so weit gebracht hatte. Zu den Anfechtungen, die er während der langen Kampfzeit zu bestehen gehabt, hatten anfänglich auch noch unkeusche Gelüste gehört. Um diesen Unkeuschheitsdämon zu besiegen, war er einst — wohl einem Rat und Beispiel seines Lehrers Makarius zufolge, von welchem ähnliches erzählt wird —²⁰⁾ in einen Brunnen gesprungen und hatte bei

¹⁹⁾ Laus. 86 (p. 1194 M.): ἀφηγγέιτο οὖν ἡμῖν ὁ γενηαὶος τοῦ Χριστοῦ ἀδελφῆς περὶ τὸν θάνατον, ὅτι τρίτον ἔτος ἔχω ὅθ' οὐκέτι ὀχλήσθην ὑπὸ ἐπιθυμίας σαρκικῆς. — Über die Steigerung der Angaben über die asket. Bravour des Evagr. im kopt. Palladiustext s. Anh. I.

²⁰⁾ Pall. Laus. c. 20 (p. 1053 M.). Sechs Monate soll nach dieser

Winterkälte eine ganze Nacht bis zu völliger Erstarrung seiner Glieder darin zugebracht. Ein andermal war es ein Lastergeist (*πνεῦμα βλασφημία*) gewesen, der ihn heimsuchte; zu seiner Bekämpfung hatte er 40 Tage im Freien ohne jedes Obdach zugebracht, bis sein Körper gleich dem eines wilden Tiers über und über mit Hundsläusen (*κρότωνες*) bedeckt war. Auch eine Disputation mit allerlei Ketzern — Arianern, Eunomianern, Apollinarianern — oder vielmehr mit Dämonen, die ihm in fromm aussehende Aleriker verlarvt als Schutzredner für die betreffenden Irrlehren nahten und die er einen nach dem andern abfertigen mußte, gehört mit zu diesen Geisterkämpfen, die der einsame Asket zu bestehen hatte.²¹⁾ Zu den höheren Geisteskräften, über welche der durch diese und unzählige andere Anfechtungen hindurchgegangene schließlich verfügte, befand sich die Kunst des Wunderwirkens durchs Kreuzeszeichen ebensowohl, wie die Gabe der Vorherverkündigung zukünftiger Dinge. Für jedes der beiden erzählt uns Palladius einen Beleg. Als einst der Kirchenschlüssel verloren gegangen war, bezeichnet Evagrius den Querriegel vor der Thür mit dem Zeichen des Kreuzes, und siehe da, die Thür läßt sich von ihm mit der Hand aufdrücken! Und einem seiner Schüler (vielleicht dem Palladius selbst?) sagt er ein Ereignis aufs genaueste vorher, das dieser 18 Jahre später, ganz so wie es geweissagt worden, erlebte.²²⁾

Legende Makarius — und zwar nach dem griech. Text, um sich für einen Akt der Nachsicht zu bestrafen, nach der lat. Übers. um eine Abwandlung von Wollust (eine molestia, quam ei exhibuit spiritus fornicationis) abzubüssen — sich in einer Sumpfgegend der Wüste Sketis aufgehalten haben, bis die Stechmücken seinen Körper fast zur Unkenntlichkeit entstellten und er einem über und über verschwollenen Auszähigen gleich, so daß man ihn nur an seiner Stimme wieder erkennen konnte. Das in c. 86 über ähnliche Büßungen des Evagr. Berichtete legt es nahe, an eine absichtliche Nachahmung des von Mak. gegebenen Beispiels durch den ihn bewundernden Schüler zu denken.

²¹⁾ Näheres über diese Disputation s. unten B. 3, C, Note 106.

²²⁾ Laus. 86 (p. 1194 M.): Ἐνὶ δὲ τῶν ἐαυτοῦ μαθητῶν τὰ μετα

So abgestorben für alle weltlichen Beziehungen und Interessen war er zuletzt, daß er, als man ihm den Tod seines Vaters meldete, er ausgerufen haben soll: „Lästere nicht, mein Vater (nämlich Gott) ist unsterblich!“ Ist dieser Ausspruch, welchen Palladius von ihm überliefert (der sich aber merkwürdigerweise — ohne Nennung des Urhebers — auch in einem der ihm beigelegten Werke findet, vgl. unten, Note 37), geschichtlich, so kann man es in der That glaublich finden, daß auch der ähnliche Zug von schroffer Mißachtung irdischer Verwandtschaftsbeziehungen, den Cassian (Inst. coenob. V, 32) von einem nicht ausdrücklich genannten Mönchsvater überliefert, eben an ihm haftet. Ein von den fernsten Angehörigen gekommenes Briefpaket soll der weltflüchtige Asket lieber verbrannt, als geöffnet und gelesen haben! Da Cassian das Paket als ein aus Pontos gekommenes bezeichnet, so erscheint die Meinung derer, die die Erzählung auf unsern Evagrius beziehen, kaum als zu Kühn.²³⁾ Auch gegenüber Versuchen, ihn zum Wiedereinklinken in die Laufbahn der Weltgeistlichen zu bestimmen, soll er sich stets schroff ablehnend verhalten haben. Patriarch Theophilus von Alexandria hat vergeblich versucht, ihm die Bischofsweihe — angeblich (so der koptische Biograph) für das erledigte Bistum Thmuis, wo früher Serapion gewirkt hatte — zu erteilen. Er wußte sich dieser Auszeichnung durch die Flucht zu entziehen, soll aber später darob von einem andern Asketen, der gleichfalls ein von Theophilus ihm angetragenes Bischofsamt ausgeschlagen hatte, als eigensinnig und selbstsüchtig getadelt worden sein, da seine glänzende geistliche Rednergabe ihn als göttlicherseits prädestiniert für ein solches Amt gekennzeichnet habe.²⁴⁾

ὅκα ὄντα ἔτη συμβησόμενα τούτῳ προσῆν πάντα, καὶ εἶδος προφητείας αὐτοῦ.

²³⁾ So thut Tillemont, Mém. t. X, p. 376; ihm folgen verschiedene Neuere, u. a. Venables in f. Artikel „Evagrius Pont.“ im Smith-Wace'schen Dist. of Chr. Biogr. (II, 422).

²⁴⁾ Sofr. h. e. IV, 23. Als der von Evagr. Getadelte wird hier

Als Zeitpunkt des Todes des Evagrius kann aus den Angaben des Palladius über sein Gelangen bis zu nur 54 Lebensjahren, sowie über die 17jährige Dauer seines ägyptischen Einsiedlerlebens ungefähr das Jahr 400 erschlossen werden. Je nachdem man seine Flucht aus Konstantinopel schon 381 oder erst etwas später geschehen läßt, rückt auch das Sterbejahr zwischen 398 oder 400 (301) hin und her. Es erscheint aber kaum zulässig, das Jahr jener Flucht als mit dem des II. ökumenischen Konzils und der Abdankung des Gregor von Nazianz zusammenfallend zu denken (vgl. oben, N. 6). Evagrius muß jedenfalls eine Zeitlang unter dem Episkopat des Nestarius in Konstantinopel gewirkt haben; s. Palladius, Heraclides und den koptischen Biographen, welche hierin übereinstimmen. Also wird seine Lebensdauer, wenn anders der griechische Palladius mit der Altersangabe von 54 Jahren im Recht ist, bis mindestens 400 zu erstrecken sein. Daß er ein Alter von 60 Jahren erreicht habe, ist eine auf Abrundungstendenz beruhende ungenaue Überlieferung beim koptischen Biographen. Auch Gennadius läßt ihn, offenbar auf Grund der unkritisch ausschmückenden Überlieferung einer spätern Zeit, sein Leben erst nach „langer Dauer“ (longa aetas) und zwar als signis et prodigiis pollens, beschließen.²⁵⁾

Ammonius genannt, einer der vier „langen Brüder“, Schüler des Asketen Pambos; derselbe hatte sich, um der Pressung zum Bischof durch Theophilus zu entgehen, mit einer Schere sein rechtes Ohr abgeschnitten, um als Verstümmelter wahlunfähig zu sein (vgl. hierüber auch Pall. Laus. c. 12). Dem darob von Evagr. ihm gethanen Vorhalt erwidert er mit der Frage: ἄλλὰ σὺ, Ἐνάγρε, οὐκ οἶε δόσων δίκην τὴν γλώσσαν ἀποτεμὼν, διὰ τὴν λατρίαν τῇ δοθείσῃ χάριτι μὴ χρῆσάμενος; Die beharrliche Weigerung, das Bischofsamt anzunehmen tadelte Ammonius hiedurch als ein moralisches Sichverstümmeln an der Zunge.

²⁵⁾ De ser. eccl. c. 11 j. E. Wegen des Kopten und seiner „60 Jahre“ s. Amélineau, p. 106 und 112. Um diese längere Lebensdauer für seinen Heiligen zu ermöglichen, ändert derselbe auch an den übrigen Zeitangaben entsprechend; namentlich gibt er dem Einsiedlerleben in Bessia 30 J., die koptische u. kirchenhistorische Studien. IV. 2

2. Evagrius als Schriftsteller.

a. Die Aussagen der griechischen und lateinischen Zeugen im 5. Jahrhundert und ihr Verhältnis zu den uns erhaltenen Evagrana.

Nicht bloß als Asket, als Virtuos im Kreuzigen seines Fleisches und im Trachten nach völliger „Apathie“ hat Evagrius gegläntzt. Er genießt bei seinen Zeitgenossen und in der nächstfolgenden Zeit auch beträchtlichen Schriftstellerruhm. Einen „höchst weisen und in jeder Hinsicht bewundernswerten Mann“ nennt ihn der Verehrer und Übersetzer seiner Schriften Rufinus.²⁶⁾ „Evagrius der Weise“ heißt er bei Sozomenos, der „hochangesehene Mann, hervorragend durch Denkkraft und Redegabe, im Unterscheiden der zur Tugend führenden und zum Laster verführenden Gedanken wohlverfahren, ein trefflicher Mahner zu jenen und Warner vor diesen — und zwar das ebensowohl in seinen Reden, wie als Schriftsteller.“ Ähnliches Lob spendet ihm Sokrates, der zwar seine Leistungen in der praktischen Philosophie, d. h. der Askese (ἡ δὲ ἔργων φιλοσοφία) vor allem betont, auch bei dem durch den ihn vollbrachten „Wunderbaren“ (τεράστια) zunächst hauptsächlich an praktische Früchte des asketisch-beschaulichen Lebens denkt, ihn aber daneben auch „sehr tüchtige Bücher“ (βιβλία ἄγαν σπουδαῖα) schreiben läßt und mit einem beträchtlichen Teil dieser Bücher — er nennt derselben sechs bei Namen — sich wohl vertraut zeigt.²⁷⁾ Als einen eifrigen Vielschreiber, der seine lehrerisch-spiritualistischen Lehren bei asketischen Jungfrauen und

eine Dauer von 16 statt von 14 Jahren (ib. p. 111). — Als ein Gegenzeuge gegen die das Alter des Evagrius zu vollen sechs Jahrzehnten verlängemde Tradition kann auch Abt Babäus, der nestorianische Apologet und Interpret unseres Schriftstellers (unten N. 2, N. 51) angeführt werden. Derselbe gibt mit aller Bestimmtheit sein Alter auf nur 54 Jahre an (Assen., Catalog. Bibl. Vatic., III, p. 370 f.).

²⁶⁾ Hist. monach. c. 27: sapientissimum virum ac per omnia mirabilem.

²⁷⁾ S. oben N. 18, und vgl. unten S. 22.

bei Mönchen zu verbreiten suche, der mit Melania korrespondiere und dessen von Rufin ins Lateinische übertragenen Schriften man im Abendland ebensowohl lese wie die griechischen Originale im Morgenlande, charakterisiert ihn sein Gegner Hieronymus.²⁸⁾ Und auch nach der Darstellung seines Schülers und Bewunderers Palladius erscheint er als ein vielschreibender, nicht bloß gelegentlich dann und wann zur Feder greifender Mönch. Nachdem Palladius die strenge Enthaltensamkeit des täglich nur ein Pfund fester Nahrung (ἄρτον λίτρον τὴν ἡμέραν), sowie alle drei Monate einen Sextar Öl Genießenden gerühmt und der hundert Gebete, die er täglich darzubringen pflegte, gedacht hat, berichtet er über seine Schreibthätigkeit: alljährlich habe er nur eben die Kosten seines Unterhalts sich erschrieben (γράφων τοῦ βίου τὴν τιμὴν μόνον ὧν ἡσθίεν); denn — setzt er hinzu — „gar ziellich schrieb er die spitzschnabelige Schrift.“²⁹⁾ Geht diese Notiz des Palladius, welche seinen Lehrmeister als geschickten Kalligraphen charakterisiert, vielleicht noch nicht bestimmt aufs Schreiben eigener Bücher, sondern aufs Abschreiben fremder, so folgt die Namhaftmachung auch eigener schriftstellerischer Arbeiten von ihm bald nach. Ein Hinweis auf die aus seinem vieljährigen heiligen Bisherleben ihm erwachsenen „Gnabengnaden der Erkenntnis, der Weisheit und der Geisterprüfung“ geht noch vorher (vgl. oben, Sozomenos). Dann heißt es: „So verfaßte er nun drei Bücher: die ‚Heiligtümer‘ (Ἱερά), den ‚Monachos‘ und den ‚Antifirrhethikos‘ — so waren sie benannt —, indem er (damit) die Kunst der Überwin-

²⁸⁾ Hier. Ep. 133 ad Otesiph: „Evagrius Ponticus Hyperborita, qui scribit ad virgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras (sc. Melaniam), edidit librum et sententias περὶ ἀπάθειας, quam nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere, quando nunquam animus ullo perturbationis vitio commovetur et, ut simpliciter dicam, vel saxum vel Deus est.

²⁹⁾ εὐφρυνὸς γὰρ ἔγραψεν τὸν ὀξύρυγχον χαρακτῆρα (p. 1194 Migne). Über die von H. Ehrhardt an diese Notiz des Palladius geknüpfte Mutmaßung s. unten N. 2, d, 3.

Sokrates und Gennadius sicher sich nachweisen (s. gleich nachher). Etwas, das den *Ἱερά* deutlich und unzweifelhaft entspräche, macht keiner dieser beiden namhaft; es bleibt lediglich eine übrigens nahe liegende Hypothese, wenn wir dies Buch der „Heiligtümer“ oder „heiligen Dinge“ mit den „Prognostischen Problemen“, deren Sokrates gedenkt, für eins und dasselbe erklären (vgl. unten). — Die von Sokrates (IV, 23) aufgeführte Sechszahl von Evagrius-Schriften lautet: 1) *Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς* — nach der bald nachher von Sokrates mitgeteilten kurzen Probe u. a. allerlei Sentenzen und praktische Ratschläge berühmter Mönchsväter wie Antonius, Makarius zc. zc. enthaltend —; 2) *Γνωστικός* oder „An den einer höheren Erkenntnis würdig Befundenen“ (*πρὸς τὸν καταξιωθέντα γνώσεως*) — laut dem von Sokrates weiterhin mitgeteilten Excerpt ein moralphilosophisch gelehrtes Werk mit Anführungen aus den Schriften mehrerer Kirchenväter wie Basilus, Athanasius zc. zc.; 3) *Ἀντιρρητικός*: das achteilige Werk wider die Versuchungen der achterlei Logismen oder Lastergedanken; 4) *Προβλήματα προγνωστικά* (vielleicht: Problem des Vorherwissens, Aufgaben betr. die Zukunftserkenntnis?), sechs hundert an der Zahl; 5) ein *Στιχηρόν* (d. h. wohl in rhythmischer Form abgefaßter Traktat) an die in Klöstern oder Herbergen (*συνόδια*) lebenden Mönche; 6) ein dergleichen „an die Jungfrau“ (*πρὸς τὴν παρθένον*). Ein an einer andern Stelle (h. e III, 7) von ihm genanntes Werk: *Μοναχικόν* ist entweder nur in der Namensform verschieden von *Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς*, oder wahrscheinlich eine Benennung weiteren Begriffs, womit der „Monachos“, der „Gnostikos“ und der „Antirrhethikos“ zusammenfassend bezeichnet wurden (vgl. unten, N. 37, sowie Baethgens Verdeutschung des groß. „Antirrhethikos“ in Anhg. II). — Mit diesen von dem Konstantinopler Historiker angegebenen Titeln sind die in gleicher Zahl von Gennadius (Catal. c. 11) genannten zum größeren Teile zwar nicht gleichlautend, aber sachlich identisch. 1) Das Buch *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones* ist sicher dasselbe wie der „Antirrhethikos“. 2) Das

für schlicht lebende Einsiedler (*anachoretis simpliciter viventibus*) geschriebene „Buch der 100 Sentenzen“ ist der *Μοναχὸς* (dessen Zerfallen in 100 Sätze oder *capita practica* aus mehreren Nachrichten sich ergibt); eben diesen bezeichnet auch der noch kürzere Ausdruck „*Evagrii sententiae*“, womit Gennadius an einer späteren Stelle (Catal. c. 17) der Rufinischen Übersetzung dieser Schrift Erwähnung thut. 3) Das für Gelehrtere (*eruditus et studiosus viris*) geschriebene „Buch der 50 Sentenzen“ ist der *Γνωστικός* (denn diesem weist das an Anatolius gerichtete gemeinsame Vorwort zu beiden Büchern, dem *Μον.* und dem *Γν.*, ausdrücklich ein halbes hundert Sätze zu, vgl. unten). 4) u. 5) Die „für Cönobiten und Synoditen“ geschriebene *Doctrina apta vitae communis*, sowie der *Libellus ad virginem Deo sacram* entsprechen deutlich den von Sokrates unter Nr. 5 und 6 genannten beiden *Στιχηρά*. 6) Die wenigen „sehr dunklen und nur für Mönche verständlichen Sprüchlein“ (*sententiole valde obscurae et, ut ipse in his ait, solis monachorum cordibus cognoscibiles*) bleiben auch für uns einstweilen dunkel; es entspricht ihnen keine der von Sokrates erwähnten Schriften.

Je fünf der von den beiden spätern Zeugen genannten Schriften scheinen sich also zu decken, und mit zweien dieser fünf sind auch Nr. 2 und 3 der von Palladius genannten jedenfalls identisch. Kann unsere Mutmaßung betreffs der *Ἱερά*, als den 600 *Problemata prognostica* entsprechend, sich behaupten, so bleibt nur die sechste und letzte Nummer der Liste des Gennadius als seitens der beiden andern unbezeugt übrig.

Wie verhalten sich nun die teils griechisch, teils lateinisch erhaltenen Evagriana zu diesen (wahrscheinlich) sechs Schriften, welche unsre Gewährsmänner dem pontischen Mönche beilegen?

1. Der „Antirrhethikos“ betitelte Traktat wider die acht Lastergedanken ist in verkürzter Gestalt, lateinisch unter der Überschrift: *De octo vitiosis cogitationibus* schon seit dem 16. Jahrhundert, griechisch seit 1680, wo ihn Bigot unt. d. Titel: *Εὐαγρίου περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς Ἀνατόλιον* zuerst

edierte, der neueren Theologenwelt zugänglich gemacht.³³) Dasjenige Werk, welches die alten Zeugen unter obigem Titel beschreiben, muß größeren Umfangs gewesen sein, denn Sokrates bezeichnet es als ein „aus den hl. Schriften“ (ἀπὸ τῶν ἁγίων γραφῶν) zusammengestelltes und „in acht Teile geteiltes“ (ἐν ὀκτὼ διηρημένον μέρεσι), und entsprechend charakterisiert Gennadius es als eine Schriftstellen-Sammlung in acht „Büchern“.³⁴) Was in den griech. Handschriften und Drucken jetzt vorliegt, kann nur ein kürzerer Paralleltext zu jener umfänglicheren Arbeit sein. Gennadius will offenbar die letztere ins Lateinische übersetzt haben, denn er versichert, das Werk, dessen Bestehen aus Schriftstellen ihm den Eindruck einer gewissen Schlichtheit oder bibelgläubigen Einfalt (simplicitas) machte, unter Beibehaltung dieses biblisch-einfältigen Charakters übertragen zu haben.³⁵) Das Werk in seiner Totalität fehlt uns also einstweilen, sowohl griechisch, wie lateinisch. Über sein Erhaltensein in syrischer Version, sowie ferner über die Unzulässigkeit des Versuchs einiger patristischer Forscher des 17. und 18. Jahrhunderts, einer pseudo-augustinischen Traktat über Tugenden und Laster als die Gennadianische lateinische Bearbeitung seines Texts zu erweisen, wird weiter unten zu handeln zu sein.

2. Der „Monachos“ oder, wie er bei Gennadius heißt, Liber centum sententiarum, läßt sich leicht und sicher in den Capita practica oder den unter der Überschrift Λόγος πρακτικός

³³) Zuerst nur lat. in der Bibliotheca Patrum Paris. t. V, p. 698 bis 702 (mit einem Anhang evagriantischer Sentenzen). Griech. zuerst durch Bigot im Anshl. an f. Vita S. J. Chrysostomi auctore Palladio, Paris 1680 (p. 349–355). Dann gr. u. lat. in Galland. Bibl. Patr. t. VII und bei Migne, Patrol. gr. t. 40, p. 1271 ff.

³⁴) Gennad., Catal. c. 11: . . . adversus octo principalium vitorum suggestiones, quas aut primus advertit aut inter primos didicit, octo ex sanctorum tantum scripturarum testimoniis opposuit libros, etc.

³⁵) Id. ib.: Quod tamen eadem simplicitate, qua in graeco inveni, iussus in latinum transtuli.

vereinigten 100 Sätzen wiedererkennen, welche Gallandius (Bibl. Patr. t. VII) und ihm folgend Migne an die Spitze ihrer Ausgaben der Werke des Evagrius gestellt haben. Wir besitzen diese „Kapitel über das aktive Leben“ noch in einer doppelten Rezension: einer unvollständigen, welche nur 71 Kapitel bietet (Migne t. 40, fol. 1221–1243), und einer die hundert mittels Hinzufügung von 29 weiteren Kapiteln vervollständigenden (ib. c. 1243 bis 1251). Die letzte Dekade dieser Sentenzen-Centurie (Kap. 91 bis 100) ist das von Sokrates s. oben S. 22) als Beispiel von der Schreibweise des Evagrius im Monachos mitgeteilte Probestück, enthaltend Aussprüche von und über Antonius, Makarius d. Gr. und mehrere nicht mit Namen genannte Mönchsväter.³⁶) — Ein dem Schriftstück vorangestelltes Widmungsschreiben an einen gewissen Anatolius — denselben auf dem „heiligen Berge“, d. h. nach der gewöhnlichen Annahme auf dem Sinai (oder möglicherweise auf dem Zion, also in Jerusalem) lebenden Asketen, welchem der „Antirrhētikos“ und dergleichen auch der „Gnostikos“ gewidmet war³⁷) — erteilt diesem Adressaten zunächst auf dessen

³⁶) Dabei befindet sich (als Nr. 95) auch jenes vielfach dem Evagr. selbst beigelegte asketische Kraftwort: Πάντα βλασφημῶν ὁ γὰρ ἐμὸς πατήρ ἀδελφὸς ἐστίν (vgl. S. 16).

³⁷) Diesem Anatolius (ebenfalls verschieden vom frommen Konsul und Magister militum desselben Namens um d. J. 450 sowie vom gleichzeitigen konstantinopl. Patriarchen), welchem jener Bigot'sche griech. Text (Nr. 33) den kleineren „Antirrhētikos“ gewidmet sein läßt, eignen mehrere der handschriftl. erhaltenen syr. Texte des größeren Antirrh. auch dieses Werk zu, indem sie das hier in Rede stehende Widmungsschreiben ad Anatolium, betreffend den geistlichen Sinn der Mönchsstracht, ihm unmittelbar vorangehen lassen. So die Berl. Hdschr. 302, sowie von den Londonern Nr. DCXXXVII. Es scheint darin ein Hinweis auf einen vom Schriftsteller beabsichtigten näheren Zusammenhang zwischen dem Monachos und dem Antirrhētikos enthalten zu sein (vgl. unten). — Einen Anatolius nennt übrigens auch die von Amélineau bekannt gemachte kopt. Hist. Lausiaca, aber nicht in dem auf Evagrius bezüglichen, sondern in dem den Pambo (Pambos, vgl. Pallad. c. 10) betreffenden Fragment. Derselbe erscheint hier als „hispanicus quidam homo nomine Anatolius, qui primum Albini ro-

Bitte Aufschluß über den symbolischen Sinn der verschiedenen Kleidungsstücke und Attribute der Mönchstracht (Kapuze, Skapulier, Gürtel, Pelz, Stöß 2c. 2c.)³⁸⁾ Hierauf legt es den Plan des Werks, das der Verfasser zu des Anatolius und anderer Belehrung zu schreiben sich ansetzt, mit folgenden Worten in Kürze dar: „Sowohl über das praktische (thätige), wie über das gnostische (theoretische, spekulative) Leben der ehrwürdigen Greise (d. i. der Mönchsväter) wollen wir jetzt handeln, nicht auf Grund von Selbstgesehenem oder -gehörtem, sondern gemäß dem, was wir von jenen zum Zweck der Belehrung anderer gelernt haben. Und zwar werden wir in hundert Kapiteln das Gebiet des Praktischen kurz durchnehmen, in fünfzig aber — hinzu zu den (früheren) sechshundert — das des Gnostischen.“³⁹⁾

mani notarius fuerat mundumque reliquerat“. Was von ihm erzählt wird: er habe dem Pamo die Summe von 4000 Golddenaren zu Wohltätigkeitszwecken in einem Beutel überreicht, damit aber keine wärmere Kundgebung des Dankes als die gewöhnliche auch bei kleinen Liebesgaben gespendete von demselben erzielt und sei darob mit hoher Bewunderung des weltverachtenden und für alles Irdische abgestorbenen Sinnes jenes Mäkten erfüllt worden — ist der Art, daß es auf unsren Sinai- oder Zions-Mönch, welchem Evagrius mehrere seiner Hauptschriften widmet, wohl passen dürfte.

³⁸⁾ Das nähere über diese Deutungen geben wir unten B. 3, A.

³⁹⁾ Migne, col. 1221: *Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νῦν διηγοῦμεθα, οὐχ ὅσα ἐωράκαμεν ἢ ἠκούσαμεν, ἀλλ' ὅσα τοι καὶ ἄλλοις εἰπεῖν παρ' αὐτῶν μεμαθήκαμεν, ἑκατὸν μὲν περὶ λαϊκοῖς τὰ πρακτικά, πενήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἐξακοσίοις τὰ γνωστικά συντεταγμένως διελόντες.* Für die Richtigkeit unserer obigen Deutung dieser Worte spricht der syr. Paralleltext in der Verl. Hdschr. Sachau 302 (vgl. unten). Derselbe kündigt am Schlusse des Schreibens „hundert Artikel über Ausübung der Gebote“ und „fünfzig über Erkenntnis“ an; der früheren 600 Artikel gedenkt er überhaupt nicht. Nach der von D. Baethgen (vgl. unten B. 50) freundlichst für uns gefertigten Verdeutschung der Stelle schließt das Schreiben mit den Worten: „Ich will dir aber jetzt erzählen, mein Lieber, von den rechtschaffenen und herrlichen Vorschriften, welche durch Ausübung der Gebote und durch Erkenntnis der Wahrheit erfüllt werden — nicht was wir gesehen und gehört haben, sondern auch was wir von ihnen klar gelernt haben, dergestalt daß wir auch Andere lehren. Wir

Dabei werden wir, um nicht das Heilige den Hunden preiszugeben, noch die Perlen vor die Säue zu werfen, manches ganz verhüllen, anderes in Schatten stellen; doch denen, die den Spuren jener nachgefolgt sind, wird dies Verhüllte klar sein“ (vgl. Matth. 13, 13 f. u. Par.) -- Wie aus diesen Schlussworten der Widmung erhellt, bestand nach dem Plan des Schriftstellers zwischen dem Werk der 100 Kapitel und dem der 50 ein engerer Zusammenhang. Sie sollten sich wie Praxis und Theorie oder wie Anleitung zum thätigen und Anleitung zum beschaulichen Leben zu einander verhalten; der kürzere gnostisch-theoretische Teil aber sollte einer früher vorhergegangenen, viel umfanglicheren Erörterung über ebendies Thema als ergänzender Nachtrag sich anschließen. Wahrscheinlich war der oben erwähnte Ausdruck *Μοραχικόν* (Socr. h. e. III, 7) die allgemeinere Benennung, unter welcher der Schriftsteller beides, den „Praktikos“ und den „Gnostikos“ und obendrein den „Antirrhetikos“ oder die Schrift wider die Lastergedanken (vgl. B. 37) zusammenfaßte. Der syrische Text des größeren Antirrhetikos erhebt dies über jeden Zweifel. Sein Eingang (s. die Baethgensche Verdeutschung unt., Anh. II), gebraucht als Gesamtbezeichnung für das dreiteilige Werk den Ausdruck „Buch über das Mönchtum“ (und scheint zugleich auf den kleineren Traktat über die Lastergedanken als „im Anfang“ dieses Buchs stehend, d. h. wohl als ursprünglich zu dem „Praktikos“

haben aber geschrieben und unterschieden 100 Gegenstände (= Artikel, *κατάλογον*), welche über die Ausübung der Gebote gesagt sind, und 50 über die Erkenntnis. Von ihnen aber haben wir einige deutlich angezeigt, einige aber verhüllt, um nicht das Heilige den Hunden preiszugeben und nicht Perlen vor die Schweine zu werfen. Diese aber sind deutlich denen, welche auf diesem Wege des Mönchtums tapfer einherzusehen wollen.“ — Die einzige namhaftere Abweichung vom griech. Texte besteht in der Übergehung der Bezugnahme auf jene früheren 600 *κατάλογον* gnostischen Inhalts, welchen die 50 hier angekündigten sich anschließen sollten. Möglich, daß der Syrer den ursprünglicheren Text bietet; doch könnte er auch die ihm nicht verständliche Anspielung aus das vorausgegangene größere Werk aus Bequemlichkeit weggelassen haben. Letzteres hatten wir für das wahrscheinlichere.

gehörig, hinzuweisen). Das Ganze bildete also wohl eine Art von Encyclopädie für Klosterbrüder, trilogisch gegliedert in einen praktischen, einen theoretischen und einen spezifisch asketischen (agonistischen) Teil.

3. „Gnostikos“ oder: „Für den Inhaber höherer Erkenntnis“; so hieß nach Sokrates das dem „Monachos“ zur Seite stehende kürzere Werk von 50 Kapiteln. Einen *liber quinquaginta sententiarum*, geschrieben „für gelehrte und forschende Männer“, nennt Gennadius eben dasselbe. In welchem Verhältnis der Inhalt dieses Gnostikos zu dem jenes Monachos oder Praktikos gestanden haben wird, erhellt sowohl aus diesen Titeln wie aus der eben besprochenen Schlußnotiz an Anatolius klar genug. Erhalten ist davon nichts, wenigstens nicht in unseren griech. oder latein. Evagriushandschriften und -drucken. Das durch Sokrates (IV, 23, 60–71) daraus aufbewahrte Fragment zeigt, daß Evagrius darin u. a. das Lehrstück von den vier Kardinaltugenden in asketisch-spekulative Behandlung genommen haben muß und daß er Zitate aus den Werken mehrerer Väter von alexandrinischer Richtung (Basilius, Athanasius, Serapion von Thmuis, Didymus) beibrachte. Unter den von Rufin ins Lateinische übersehten „Sententiae“, deren Gennadius c. 17 gedenkt, können diese gnostisch-theoretischen Sätze sich mit befunden haben. Sie können aber auch — wegen ihres mehrfach heterodoxen Inhalts — von ihm unübersetzt gelassen worden sein. — Darüber, daß auch dieses Schriftstück in syr. Version handschriftlich noch vorhanden zu sein scheint, s. d. folg. Abschnitt.

4. Sechshundert prognostische Probleme — auch diese von Sokrates mit aller Bestimmtheit dem Evagrius beigelegte Schrift, zu welcher laut jener Widmung an Anatolius der Gnostikos eine Appendix (oder Epitome?) bildete, sucht man vergebens unter den griechisch oder lateinisch erhaltenen Evagriuschriften. Sie muß, wie die gewaltige Zahl ihrer Kapitel schließen läßt, an Umfang alle übrigen Werke unseres Autors übertroffen haben; und schon dieser Umstand mag dazu beigetragen haben,

daß ihr eine seltenere Vervielfältigung und geringere Verbreitung zu teil wurde. Der Titel *Ἱερά* (*Ἱερός*?), womit Palladius das erste der drei Hauptwerke des Evagrius wahrscheinlich bezeichnete, dürfte eben auf diese „Prognostika“ zu beziehen sein. Daß allerlei Mystisch-abstruses darin zu lesen stand, scheint der erstere wie der zweite Name anzudeuten; und als erstes der Evagriani-schen Werke — bereits vorhanden zur Zeit, als der Autor seinen „Monachos“ und seinen „Gnostikos“ zu schreiben sich anschickte — gibt jene Praefatio ad Anatolium es zu erkennen. — Ganz spurlos untergegangen ist das Werk nicht. Wie wir vom „Gnostikos“ durch Sokrates ein Bruchstück überliefert bekommen, so hat aus den Prognostika der um 2 Jahrhunderte jüngere Maximus Konfessor in seinen Scholien zum Areopagiten uns einige Fragmente mitgeteilt — kurz zwar, aber von charakteristischer Bedeutung: sie zeigen, daß neuplatonisierende Spekulationen über das Geheimnis der göttlichen Trinität und über die Engel geboten wurden (vgl. unten, R. 3). Aus der Art, wie Maximus das Werk zitiert, erhellt, daß es in Hesatonbaben oder Centurien eingeteilt zu werden pflegte.⁴⁰ Dem entsprechend lautet denn auch sein Titel an der Spitze der syr. Version, über die im nächsten Abschnitt zu berichten sein wird.

5. u. 6. Das erste der beiden *Στοιχηρά* des Sokrates, an die „in Cönobien oder in Synobien wohnenden Mönche“ gerichtet, liegt uns zwar nicht mehr griechisch, aber in lateinischer Übersetzung vor, unter der Überschrift: *Sententiae ad eos, qui in coenobiis et xenodochiis habitant fratres*. Ebenso das zweite (*Στοιχ. πρὸς τὴν παρθέρον*, Gennad.: *Libellus ad virginem Deo sacratam*) unter der die Adresse ungenau verallgemeinernden Überschrift: „*Sententiae ad virgines*“.⁴¹ An der Identität dieser beiden kleineren Stücke mit den von den beiden alten Zeugen genannten kann nicht gezweifelt werden.

⁴⁰) Maxim., Schol. ad Dion. Hierarch. coel. c. 7 (p. 75 M.) und ad Hier. eccl. c. 6 (p. 174 M.) — vgl. unten R. 10².

⁴¹) Migne, t. 40, 1279–82; 1283–86.

Stichische Dichtungen oder Gnomenketten nach Art der salomonischen Schriften liegen aufs deutlichste in ihnen vor.⁴²⁾ Erhalten sind uns diese beiden poetischen Versuche des Evagrius — vielleicht die Vorbilder für seinen jüngeren Zeitgenossen und Nachahmer Nilus, der ihn in dieser Stilgattung später übertraf — zunächst durch seinen lateinischen Dolmetscher Rufin, und weiterhin durch den Mönchsreformer Benedikt von Aniane, welcher seinem Codex regularum am Schluß die beiden Schriftstücke in Rufins Übersetzung beifügte.⁴³⁾ — Auch diese beiden Schriften scheinen in die syrische Überlieferung der Evagriana übergegangen zu sein; wie denn daselbst sich noch mehreres Verwandte, als von unserem Mönchsvater herrührend, erhalten hat.⁴⁴⁾

So weit die durch die patristischen Zeugen im 5. Jahrhundert ausdrücklich beglaubigten Evagriusschriften. Welche Zugaben zu diesem Vorrat bietet nun unsere herkömmliche griechisch-lateinische Überlieferung außerdem dar? — Fahren wir mit der begonnenen Numerierung fort, so ist zunächst zu nennen:

7. Rerum monachalium rationes earumque juxta quietem appositio (*τῶν κατὰ μοναχῶν τὰ αἴτια, καὶ ἡ καὶ ἡσυχία τούτων παράθεσις*).⁴⁵⁾ Dieser in elf Kapitel geteilte Traktat „Über die Grundgedanken des Mönchslebens und deren Ordnung gemäß dem Prinzip der Ruhe“ (oder kürzer: „Über die quietistische Gestaltung der Grundsätze des Mönchslebens“) fehlt zwar in den von Sokrates und Gennadius gegebenen Aufzählungen der Werke unseres Autors, entspricht aber nach Inhalt und Tendenz genau der Lehrweise desselben. Die *ἡσυχία*, gemäß der alles im mönchischen Leben geregelt werden soll, ist aufs engste wesensverwandt der in seinen übrigen Schriften als

⁴²⁾ Vgl. Lehre v. d. 7 Hauptünden S. 30, Note 35.

⁴³⁾ S. Luc. Holsten., Cod. regul. monast. t. I, Append., p. 465 bis 469. Vgl. Tillemont, IX, 383 f.

⁴⁴⁾ Siehe unten in diesem Kapitel Abschn. b, 5 u. 6.

⁴⁵⁾ Migne, t. 40, 1251—1254.

Ziel alles asketischen Strebens gepriesenen Apathie (vgl. unten, Kap. 3). Auch weist mehrfache äußere Bezeugung des Traktats auf den Evagrius als seinen Verfasser hin. In den von Rosweyde herausgegebenen Vitae Patrum (I. V) finden sich einige kürzere Aussprüche aus ihm als evagianisch zitiert, und mehrere größere Abschnitte hat in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts Theodorus von Odeffa, freilich ohne den Evagrius als Quelle zu nennen, seinen Capp. practica centum einverleibt.⁴⁶⁾ Obendrein befindet sich auch dieses Stück unter den in syr. Übers. handschriftlich erhaltenen Texten, wie unten zu zeigen sein wird.

8. *Κεφάλαια λγ' καὶ ἀπολογίαν*, lat. Capitula XXXIII per gradus quosdam congruenter disposita, ist der Titel eines weiteren dem Evagrius zugeschriebenen Werks, worin geistliche Deutungen zuerst einer Anzahl von Krankheitszuständen, dann verschiedener anderen Dinge gegeben werden. Die 16 ersten Nummern betreffen Krankheiten des Leibes und der Seele, die 8 folgenden verschiedene Tiere, die 9 letzten allerlei unbelebte Naturdinge (Abgrund, Erde, Feuer, Wasser, Schluchten) sowie das Weib (Sinnbild der zur Unreinigkeit verlockenden *ἀφροσύνη*) und nochmals etliche Tiere (Nasen, junge Auler). Früher (in der Pariser Bibliotheca, Vet. Patrum, 1624) unter den Werken des Nilus ediert, wurde das kleine Allegorienregister zuerst von L. Holstenius auf Grund des Zeugnisses einer Barberinischen Hds. dem Evagrius vindiziert, auch von J. M. Suares, obgleich derselbe es in seine Nilus-Ausgabe mit aufnahm, als evagianisch anerkannt, und hierauf den Evagrius-Ausgaben bei Gallandi und Migne einverleibt. Innere Gründe, weshalb das Schriftchen ihm nicht zugesprochen werden dürfte, liegen nicht vor; vielmehr ist beispielsweise jenes schroff weiberfeindliche Sprüchlein (Nr. 26) ganz im Sinn und Geist unseres Autors gehalten (s. u., Nr. 84). Auch hier fehlt nicht der Beleg in den Listen syrischer Evagriustexte (s. unten).

⁴⁶⁾ Migne 1264—1268. Wegen Theodors v. Odeffa vgl. dessen Herausgeber Petr. Possinus in f. Thesaur. asceticus, Toulouse, 1684.

9. u. 10. Ein „Geistliches Alphabet“, d. h. ein Viertel-
hundert alphabetisch geordneter Sprüchelein (*Πνευματικαὶ γνῶμαι
κατὰ Ἀλφαβητόν*, lat. Spirituales sententiae per Alphabetum
dispositae), sowie ein weiteres Viertelhundert Sentenzen
(*Τὸ αὐτὸ ἔτισαι γνῶμαι* — Aliae sententiae)⁴⁷⁾ bilden den
Beschluß der gut bezeugten Bestandteile unserer Evagriusausgaben.
Auch diese kleineren Sentenzenreihen hat auf Grund jener Hdschr.
der Barberinischen Bibliothek Holstenius, unter Zustimmung von
Suarez, dem Nilus ab- und dem Evagrius zugesprochen. Dessen
was diese Bestimmung widerriete, ist in ihrem Inhalt nichts zu
entdecken. Doch dürften sie eher für Exzerpte aus größeren Schriften
des Evagrius, denn für Originalschriften desselben zu halten sein.
— Die von Gennadius erwähnten Sententiolae valde obscurae
etc. in diesen beiden Spruchreihen oder auch in den 33 Capitula
per gradus disposita (Nr. 8) wieder finden zu wollen, könnte
man sich wegen des emphatisch kurzen Charakters der Aussprüche
versucht fühlen. Aber der im ganzen doch schlichte, von unge-
wöhnlichen Dunkelheiten freie, auch keine res solum monachis
cognoscibiles umschließende Inhalt scheint diese Mutmaßung zu
verbieten. An äußerer Bezeugung fehlt es keinem der beiden
Stücke. Die angeblich von Johannes Damascenus herrührenden
„Parallelen“ zitierten sie beide als evagrianisch. Jenes „Geist-
liche Alphabet“ insbesondere wird zwar von Klimakus einmal
als dem Nilus zugehörig, dagegen sonst bei verschiedenen Schrift-
stellern als von Evagrius verfaßt angeführt.⁴⁸⁾ Spuren auch von
diesen beiden Schriftchen scheinen die syr. Evagriustexte des briti-
schen Museums darzubieten (vgl. unten).

11. Ein kleines Scholion *Εἰς τὸ ΠΙΠΙ* (In ΠΙΠΙ,
i. e. De tetragrammato Dei nomine) gab zuerst Cotelier

⁴⁷⁾ Migne 1268—1270.

⁴⁸⁾ S. die Parall. sacr. in d. Opp. Jo. Damasc. II, 307, 402, und
vgl. J. M. Suarez in f. Ausg. der Opp. Nili, p. 611 sq. (Migne t. 79,
p. 1338), 624 sq. (M. 1351); auch F. Dops, Stud. üb. die zc. Parall. zc.
(Galle 1893), S. 103 und 138.

(Monum. eccl. graecae III, p. 116) auf Grund handschrift-
licher Autoritäten als Erzeugnis des Evagrius heraus, nachdem
Jo. Croius (Specimen coniect., p. 30) es als ungewisser Her-
kunft behandelt hatte. In dem mystisch grübelnden und spielen-
den Inhalt des Aufsatzens, das sich mit einer ähnlichen Studie
des Hieronymus in seiner Epistel an Marcella berührt, scheint
nichts, das die Herkunft von unserem Schriftsteller unmöglich
machte, enthalten zu sein. Vorbehaltlich etwaiger später erwach-
sender besserer Information belassen wir es daher demselben.
(Näheres s. unten 3c, insbes. N. 103).

Fragmente Evagrianischer Schriften in griech. (bzw. lat.)
Texten hat die bisherige Aufzählung bereits mehrfach — die an-
sehnlichsten als durch Sokrates überliefert — zur Sprache ge-
bracht. Es kommen zu denselben noch die meist sehr kurzen Über-
reste alt- und neutestamentlich-exegetischer Arbeiten hinzu, welche
die Katenen griechischer Väter ihm beilegen. Dahin gehört einiges
Alttestamentliche (zu Hiob; zu den Proverbien zc.) sowie auf neu-
testamentlichem Gebiet besonders ein paar Beiträge zur Lukas-
Exegese (wie: zum Barmherzigen Samariter Luk. 10; zum Gleich-
nis von den anvertrauten Pfunden Luk. 19, 12), welche Combefis
in der Bibl. concionatoria mitgeteilt hat.⁴⁹⁾ — Gegen das
Herrühren solcher Exegetika von Evagrius könnte der Umstand,
daß die älteren Zeugen, namentlich Sokrates und Gennadius,
über diese Seite seiner Schriftstellertätigkeit ganz schweigen, nur
dann einen triftigen Gegenbeweis abgeben, wenn dem Schriften-
verzeichnis derselben der Charakter erschöpfender Vollständigkeit
beigelegt werden müßte — was doch nicht der Fall ist. Die
Annahme, daß Evagrius diese Beiträge zur Schrifterklärung ur-
sprünglich einem engeren Kreise von Schülern mündlich vortrug und
daß ihreervielfältigung zunächst nur durch diese erfolgte, dürfte
ihr Unbekanntbleiben in weiterem Umkreis zur Genüge erklären.

⁴⁹⁾ Biblioth. concion. V, 353; VIII, 812. Vgl. die Fragmente zu
Hiob bei Nicetas, Caten. graec. Patr. in b. Job. (Lond. 1637), p. 594, 615.
Bäcker, Biblische u. kirchenhistorische Studien. IV. 3

b. Syrische und arabische Versionen der Evagrius-Schriften.⁵⁰⁾

Evagrius muß, wie aus den bereits berührten Erwähnungen bei Maximus, Klimakus, Theodor von Okeffa und in solchen Sammlungen, wie die *Vitae Patrum* und die *Ἱστορία Παράλληλη* sich ergibt, in der griechischen Theologenwelt der ausgehenden altkirchlichen Zeit beträchtliches Ansehen genossen haben. Größer aber noch scheint sein Nachruhm und die Beliebtheit seiner Schriften in den syrischen Kirchen derselben Zeit gewesen zu sein. Es spricht dafür nicht nur das öftere Bezugnehmen auf ihn, dem man bei syrischen Schriftstellern vom 6. Jahrh. an begegnet, so bei dem jüngst durch J. B. Chabot biographisch-literarisch behandelten Isaak von Ninive, der auch die Lehrart und schriftstellerische Manier des Evagrius hie und da nachgeahmt zu haben scheint, und bei dem nestorianischen Archimandriten Babaeus (vom Abrahamkloster bei Misibis, † 628), einem überaus fruchtbaren Schriftsteller und begeisterten Evagriusverehrer, welcher außer einer Schutzschrift für Evagrius gegen dessen antiorigenistische Gegner (s. unten, 4, c.), einen Kommentar zu dem gnostischen Centurienwerk desselben hinterlassen hat —⁵¹⁾ sondern mehr noch

⁵⁰⁾ Für die Untersuchungen dieses Abschnitts hat auf Grund seiner Vertrautheit mit syrischer Sprachkunde und Handschriftenforschung mein verehrter Kollege, Herr D. Baethgen, mir mehrfach Rat und Hilfe gespendet, wofür ihm herzlichster Dank gesagt sei.

⁵¹⁾ Wegen Isaaks von Ninive s. J. B. Chabot, *De S. Isaacii Ninivitae vita, scriptis et doctrina* (Paris 1892). Unter den von diesem Syrer des ausgehenden 5. Jahrhunderts zumeist citierten Kirchenvätern steht Evagrius obenan; auf ihn bezieht Isaak sich „frequentissime“ (Chab. p. 71), öfter selbst als auf solche wie Ephraim, Basilus, Makarius u. Daran, ob auch wohl der pontische Evagrius von ihm gemeint sei und nicht vielleicht der Antiochener, wollte Chabots Kritiker Dubal (*Revue crit.* 1892, Nr. 48) Zweifel hegen. Aber Ev. Pontifus wird um so sicherer gemeint sein, da Isaak zu ihm im Verhältnis notorischer Geistesverwandtschaft steht, als Vertreter einer ähnlichen Apophtheflehre und ähnlicher Lehrräte über die drei Seelenkräfte u. Isaaks „*Consilia utilitate plena*“ für Asketen (Chabot B, p. 11—33) zeigen eine Menge von Anklängen teils an die Capp. pract.

das Erhalten sein zahlreicher Evagriustexte in syrischen Handschriften aus der genannten Epoche (6. bis 8. Jahrh.). Die fleißigen Mönche des Syrerklusters zu Nitria in Ägypten, wo der Origenist Evagrius jedenfalls beträchtlichen Ruhm genoß und einen sein Zeitalter überdauernden Einfluß betätigt haben wird, dürften damit angefangen haben, seinen Schriftennachlaß ihren Landesleuten auch anderwärts näher zu bringen. Es muß aber damit später von anderen an verschiedenen Orten angelegentlich fortgefahren worden sein. Ja hie und da muß eine Übertragung von Evagriuschriften ins Arabische stattgefunden haben.

Aus dem „*Paradisus Patrum*“ des nestorianischen Metropolitens Ebedjesu von Soba († 1316) notiert J. Sim. Assemani *Orientalische Bibliothek* (III, 1) nicht weniger denn 23 teils umfanglichere teils kleinere Schriften des Evagrius als in syrischer Übersetzung erhalten. Eben daselbst wird auf ein einzelnes in einem Cod. Syr. Nitr. 17 erhaltenes syrisches Evagriusfragment hingewiesen, und wird ferner eines arabischen Cod. Vatic. 167 gedacht, worin eine Zehnzahl ins Arabische übertragener Evagriustexte enthalten sei. Von 24 „*Sermonen*“ des Evagrius, syrisch erhalten in der Vatic. syr. Hdschr. CXXXVI (einem überaus reichen hagiologischen Sammelband, der außerdem Versionen der Mönchshistorien des Palladius, Rufin u. enthält), gibt Assemani in Bd. III seines Katalogs der Vatic. Handschriftensammlung (Rom 1756 bis 1759) Bericht.⁵²⁾ — Noch reicher ist der Vorrat syrischer Evagriana, welchen nach W. Wrights Bericht die Handschriftensätze des Britischen Museums bergen. Die reichste der von ihm beschriebenen Quellen, Roder. DLXVII, eine dem 6. u. 7. Jahrh. entstammende Estrangela-Handschrift, bietet — im Anschluß an eine vorn etwas verstümmelte syrische Vita des Evagrius, über

ad Anatolium teils an das Geistl. Alphabet und die 33 Capp. per grad. consequ. — Über Babaeus den Archimandriten handelt Assemani im *Catal. Biblioth. apost. Vatic.* III, p. 370, aus Anlaß seines Kommentars zu den *Centuriae progn.* (s. unten).

⁵²⁾ Dabei befinden sich freilich einige Niluschriften (vgl. unten c).
3*

welche unten im Anhang I gehandelt werden wird — 44 Nummern evagriianischer Schriften, die sich aus den mitgetheilten Titeln theils als Werke von beträchtlicher Länge, theils als kürzere Traktate oder Bruchstücke von solchen, theils endlich als Briefe an verschiedene Personen zu erkennen geben. Eine zweite von ihm beschriebene Hdschr., Nr. DLXVIII, enthält außer jener Vita (die hier an ihrem Schlusse eine Verstümmelung erlitten hat) acht angebliche Evagriusschriften, bezw. Bruchstücke von solchen. Je drei Fragmente von Schriften des Evagrius bieten Cod. DLXIX u. DLXXI. Vieles Weitere ist in spätern Nummern des Wrightschen Katalogs namhaft gemacht.⁵³⁾ — Drei Schriften von Evagrius (samt einer vierten, die aber vielmehr dem Nilus zuzuweisen ist, vgl. unten) bietet eine der syr. Hdschr. der Berliner k. Bibliothek, Cod. Sachau 302, über deren Inhalt F. Baethgen in Bd. XI der Zeitschrift für Kirchengeschichte nähere Nachricht gegeben hat (vgl. Anh. II). — Sehr wahrscheinlich ist die Zahl derartiger handschriftlich existirender Übertragungen von Evagriusschriften ins Syrische, vielleicht auch ins Arabische, eine beträchtlich viel größere. Wir begnügen uns damit, auf das in den hier namhaft gemachten Quellen Enthaltene in etwas genauerer Übersicht hinzuweisen. Dies zunächst nur zu dem Zweck, den gewaltigen Umfang und reichen Inhalt des von unserem Autor schriftlich Hinterlassenen, bezw. ihm Beigelegten, anschaulich zu machen und ebendamt die Notwendigkeit darzuthun, daß mit Zugänglichmachung des bisher minder Bekannten oder ganz Neuen für weitere Kreise bald vorgegangen werde.

Durchsucht man die Assemaniſchen und Wrightſchen Verzeichnisse zunächst nach syrischen (und bezw. arabischen) Paralleltexten zu den altbezeugten und griechisch oder lateinisch z. Tl. erhaltenen Werken unseres Autors, so begegnet man fast

⁵³⁾ Vgl. im Register des Catalogue (part III) unter *Evagrius*. — Auch in einer syr. Hdschr. (cod. 142) der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford ist einiges Evagriianische enthalten, s. R. Payne Smith, Catalogi Mss. Mus. Bodlei. pars VI, Oxf. 1864, p. 482.

sämtlichen oben aufgezählten 10 Nummern. Es scheint kaum eine derselben unübersetzt geblieben zu sein.

1. Der „Antirrhethikos“ wider die schlimmen Gedanken ist eins der am öftesten wiederkehrenden Stücke. Assemani nennt unter den Schriften des „Paradisus“ an 8. Stelle einen Traktat „De octo vitiis“ in acht Kapiteln — gewiß unser kürzeres Schriftchen; denn handelte es sich um das umfanglichere Werk mit seinem reichen Bibelstellen-Apparat, so würden die acht Abteilungen statt „capita“ wohl wie bei Gennadius „libri“ heißen. In der arabischen Vatikan-Handschrift 167 soll nach Assemanis Zeugnis beides, der längere Text und der Traktat, nebeneinander stehen.⁵⁴⁾ Auch Wrights Cod. DLXVII bietet beide Texte. Zuerst den kürzeren, der Bibelstellen ermangelnden (wie früher Gotelier, dann Gallandi und Migne ihn geboten), und zwar unter der besondern Überschrift „Über die acht bösen Gedanken“ eingeschoben in die Capita practica ad Anatolium (welche durch diese Einschubung und noch eine weitere, worüber unten, eine beträchtliche Erweiterung, bis zu 151 Nummern, erfahren). Hierauf folgt als zweitnächstes Stück (Nr. 4 der Hdschr., von den Capita practica, welche Nr. 2 bilden, durch den Nilusischen Tractat. ad Eulogium getrennt) die längere Rezension oder der Bibelstellen-Apparat des Nachlaster-Werks, überschrieben De octo vitiosis cogitationibus und in jedem der acht Abschnitte eine Reihe von Schriftstellen, bezüglich auf das betreffende Laster, darbietend. — Eben dieser längeren Rezension begegnet man noch in Hdschr. DCCXXVII (1 c.) des Brit. Museums, sowie in der Berliner Hdschr. 302. Hier steht sie an letzter Stelle der in dem Codex enthaltenen vier Evagriusschriften und zwar leider in gegen das Ende verstümmelter Gestalt. Die Überschrift lautet hier: „Von eben demselben Heiligen: Beweisstellen und Antworten aus den hl. Schriften wider die uns versuchenden Dämonen.“ Es folgt,

⁵⁴⁾ Zuerst: „De octo vitiosis cogitatt., tractatus ex S. Scripturis collectus“, hierauf: De iisdem, sine Scripturae testimoniis (Assem., B. O. III, 1 p. 46).

anhebend mit den Worten: „Von der vernünftigen Natur, welche unter dem Himmel ist,“ eine Einleitung zu der Lehre von den acht Lastergedanken (also eben das, was man an der Spitze des kleineren Antirrhetikos vermisst, vgl. m. „Lehre v. d. sieben Hauptsünden“, Kap. 2), worauf Abtlg. I über die gula, dann Abtlg. II über die luxuria, Abtlg. III über die avaritia den angekündigten Schriftstellen-Apparat bringen. Schon die dritte dieser Abteilungen zeigt stark defekten Text; von der IV. De tristitia ist nur ein kleiner Anfang erhalten; der Rest fehlt.⁵⁵⁾

2. Den „Monachos“ oder die Capita practica ad Anatolium bietet, wie schon bemerkt, in eigentümlich bereicherter, namentlich durch Einschlebung des kürzeren Antirrhetikostexts erweiterter, auch in mehreren seiner Bestandteile umgestellter Gestalt die Londoner Hdschr. DLXVII dar. Unter der Überschrift „Lehre des Evagrius“ steht dasselbe Werk (gleichfalls in erweiterter Gestalt) noch in drei weiteren Londoner Hdschr. (DCCXXXIV, DCCXLIV und DCCLII). Auch kommen einzelne Sektionen des Werks, z. B. einmal die Theoremata practica betreffend Vorkommnisse in Träumen (cap. 43—49), als besondere Auszüge vor. — In dem von Assemani gegebenen Inhaltsverzeichnis des Paradisus findet sich nichts dieser Hauptschrift des Evagrius entsprechendes. — Dagegen hat die Berliner Hdschr., und zwar an der Spitze ihrer Evagriana (hinter dem Fragment eines Traktats des Ephraem wider Bardesanes) die Capita practica vollständig, eingeleitet durch die feierliche Formel: „In der Kraft unseres Herrn Jesus Christi beginnen wir zu schreiben die Belehrung und Ermahnung des seligen Herrn Evagrius an die Einsiedlerbrüder in der Wüste.“ Am Ende erscheint der Text ergänzt durch eine Reihe weiterer (im griech. Texte fehlender Sentenzen (Nr. 100—126), deren Schluß (von der Mitte von Nr. 126 an) infolge einer starken Textlücke fehlt. Der die Capp. practica einleitende Widmungsbrief an Anatolius mit seiner geistlichen Deutung des

Mönchshabits (oben S. 26) fehlt zwar an der Spitze des hier erwähnten Texts, folgt aber an einer späteren Stelle der Hdschr. nach unter der merkwürdigen Überschrift: „Weiter Σηφεῖον (d. i. entweder: „Brief aus Sketis“, oder vielleicht verschrieben für Asceticon [vgl. unt.]) des seligen Herrn Evagrius“. Der Erscheinung eines getrennten Überlieferungseins dieses Briefs an Anatolius begegnet man auch in Wrights Inhaltsverzeichnissen von zweien der Londoner syr. Hdschr. In Codex DLXVII befindet sich (unter Nr. 40) der ganze Text des Schreibens, in DLXIX an zweiter Stelle ein Bruchstück davon. Unter der Überschrift „Asceticon an Anatolius“ erscheint der Brief dem größeren Antirrhetikos vorausgehend in der Hdschr. DCCXXVII, 1 c.

3. Der „Gnostikos“, von dessen Urtext uns hauptsächlich nur jenes durch Sokrates überlieferte Bruchstück erhalten ist, scheint durch die syr. Haupthandschrift in London (DLXVII) in zweien Redaktionen dargeboten zu werden: zunächst als Hinzufügung zu jenem Text der Cap. practica (eingeschoben von sect. 55 an, unter der Spezialüberschrift: Γνωστικός); dann noch einmal besonders, als 32. Stück der Hdschr., unter der Überschrift Capita scientiae (Heads of knowledge).⁵⁶⁾ — Bei Assemani findet sich nichts entsprechendes aufgeführt, weder syr. noch arabisch.

4. Die sechs Centurien prognostischer Probleme, von sämtlichen Evagriusschriften die umfanglichste, finden sich in vierten der von Wright beschriebenen Londoner syr. Hdschriften, und zwar vollständig in der Haupthdschr. DLXVII (Nr. 31) sowie in DCCXLIII (Nr. 2, k), dagegen als Bruchstück, vorn defekt, in den an Evagriuswerken minder reichhaltigen Hdschr. DLXVIII (Nr. 4) und DCCXXVII, 1. — Verbunden mit dem Scholienwerke des Abts Babäus und mit dessen Apologia de Evagrio (s. o.) stehen die Centurien in der vatikan. syr. Hdschr. CLXXVIII (laut Assem. Catal. t. III). Desgleichen bietet Cod. 37 der syr. Handschriftensammlung der Berliner kgl. Bibliothek einen voll-

⁵⁵⁾ S. Baethgens Verdeutschung in Anh. II.

⁵⁶⁾ Doch können diese Heads of knowledge (51 an der Zahl) möglicherweise auch verschieden vom Gnostikos sein.

ständigen syr. Text des Centurienwerks in Verbindung mit einem Kommentar. Als Verfasser dieses letzteren nennt das Sachau'sche Verzeichnis den Dionysius Bar Selibi († 1172). Das Verhältnis dieser späteren Auslegungsschrift zu jener älteren von Babäus (deren evagriusfreundlicher Tendenz Bar Selibi entgegengetreten sein dürfte) harret noch näherer Untersuchung.

5. Die rhythmischen Sententiae ad fratres in coenobiis etc. liegen syrisch vor als Nr. 9 der Wright'schen Haupthandschrift, sowie als Nr. 1b in Hdschr. DCCXLIV des Brit. Mus. Ferner vielleicht in dem von Assemani beschriebenen Paradisus, hier als Nr. 5: Ad monachos in coenobiis degentes capp. 139.⁵⁷⁾

6. Dem Libellus ad virginem Deo sacratam entspricht wohl bei Wright Nr. 43 der größ. Hdschr. (Letter to a Virgin); desgleichen bei Assemani Nr. 22 des „Paradisus“ (Paraenesis ad virginem quandam, capp. 45).

7. Rerum monachalium rationes etc. begegnen uns wieder als Nr. 1 der Lond. Hdschr. DCCXXVII, sowie als Nr. 10 des dortigen Hauptcodex, unter einer Überschrift, welche Wright mit „On the monastic life“ wiedergibt. Möglicherweise entspricht auch Nr. 6 des „Paradisus“, betitelt: De monastico instituto (mit 51 Kapiteln, also vielleicht einen erweiterten Text darstellend).⁵⁸⁾

8. Die XXXIII Capitula per gradus etc. stehen laut Wright's Zeugnis in der Lond. Hdschr. DLXVII als Nr. 20: Definitiones passionum animae; desgl. in Hdschr. DCCLXXXIX unter ähnlichem Titel.

9. 10. Das zweite Viertelhundert kurzer Sentenzen (p. 1269 M.) hat sein syr. Äquivalent in der größeren Londoner

⁵⁷⁾ Hier also wohl durch Einfügungen erweitert — falls es sich nicht überhaupt um eine andere Schrift handelt.

⁵⁸⁾ Vielleicht sind auch Assem. Nr. 13 de pace monastico und die von Wright als Nr. 5 der Hdschr. DCCLXIV angeführte Abh. On tranquillity ein und dasselbe Stück.

Hdschr. an Nr. 25: „Maximae s. γράμμαι“. Vom „Geistl. Alphabet“ könnte ebendasselbst etwa Nr. 36 (Fourteen short sentences, without a special title) einen Übersetzungs-Bruchteil bilden.

Bringt man diese 9—10 Nummern in Abzug und zieht man außerdem die in der nächsten Abt. zu besprechenden Nilusschriften ab, deren mehrere unter den syrischen (zwei auch unter den arabischen) Evagriuschriften aufgeführt werden, so bleibt immer noch ein ansehnliches Quantum von Titeln solcher Schriften zurück, die einstweilen nur in syr. (bezw. arab.) Übersetzungen vorhanden sind.

I. Beiden größeren Listen, der Assemani'schen und der Wright'schen, gemeinsam sind die syrisch erhaltenen vier Traktate: „Ansprache ad doctores et discipulos“ (A. 12; W. 23; auch 8 der Hdschr. DLXVIII); „Gespräch zwischen Lehrer und Schüler“ (A. 21; W. 24); „Quibus rebus mens immergitur, et quibus non“ (A. 16; W. 26); De silentio (A. 7; W. 37).

II. Assemani allein nennt, als syrisch (im Parad.) erhalten: De blasphemia capp. 34; De solitudine capp. 23; sowie noch einen zweiten Traktat über d. letzt. Thema; außerdem sechs Paraenesisen teils längeren teils kürzeren Umfangs. Jene 24 Sermones Evagrii des Vatic. Codex CXXXVI (f. 8. 35) lehren das ihren Inhalt registrierende Assemani'sche Verzeichnis Catal. Bibl. Vat. III, p. 172) als eine Compilation kennen, die zum größten Teil auch anderwärts, als Einzelschriften unter besondern Titeln, vorkommende Bestandteile enthält. Es gehören dazu: De blasphemia; De silentio; Ad fratres in coenob. habitantes; Paraenesis ad virginem; De solitudine; De oratione; Discipuli interrogationes ad magistrum etc. Auch der Nachlastertraktat kommt darin vor, und zwar in dreien Rezensionen, wovon die letzte (Serm. IX De octo vitiis) nicht den Evagrius, sondern den Nilus zum Urheber zu haben scheint, denn sie führt laut Assemani's Angabe die Laster nach dem Schema GLAITAVS auf. — Als arabisch in c. Vatic. 167 vorhanden nennt Assem. noch folgende fünf Evagrii: 1) Sermones 16 ad Lucium Abbatem, cum praemissa Lucii ad Evagrium et Evagrii ad Lucium epistola; 2) De solitudine et oratione (vielleicht identisch mit De solitudine des „Parad.“ (f. v.); 3) Epistola ad Evagrium Antiochenum de patientia;⁵⁹⁾ 4) De modo vivendi monacho-

⁵⁹⁾ Diese Epistel an den Antiochener Evagrius, den Zeitgenossen des Ev. Ponticus (Sohn des vornehmen Römers Pompejanus und befreundet mit Hieronymus, der an ihn seine Ep. 15 richtete und dem er einst seine

rum Aegypti et Syriae; 5) Expositio in orationem Paternoster. (Die außerdem als in diesem arab. Kodex erhalten genannte Schrift „Ad imitationem Ecclesiastae, Cantici Canticorum et Proverbiorum Salomonis“, dürfte wohl eher dem Nilus zuzuweisen sein).

III. Wright notiert, außer den bisher von uns angeführten, noch folgende Evagriana als in Hdschr. DLXVII des Britischen Museums erhalten (wir behalten die Nummern seiner Liste bei): 7) Von Unterscheidung der Gedanken; 11) De iusto et perfecto (auch als Nr. 3 in Hdschr. DLXXI stehend); 13) De passionibus; 14) De humilitate; 19) Kurze Erläuterung einiger metaphorischer Ausdrücke in den Proverbien Salomos; 28) Von den physischen Dämonen; 29) De Seraphim; 30) De Cherubim (diese beiden Nummern [29 u. 30] auch in der Hdschr. DCCXXXVI des Wrightschen Katal. vorkommend); 33) De perfectione capp. 16 (auch als Nr. 3 in Hdschr. DLXVIII); 34) Admonitio ad eos, quorum iter est cum Deo; 35) Admonitio ad intellectum; 39) Sprüche und Auslegungen derselben; 44) Briefe des Evagrius, 62 an der Zahl (!); 45) Brief des Evagrius an Melania (— wohl der oben erwähnte, den schon Hieronymus kannte, s. S. 19 u. 21).

Die hier zuletzt genannten Briefe, 62 an der Zahl und (gewöhnlich nach den an der Spitze stehenden Ep. ad Melaniam) als insgesamt an Melania gerichtet bezeichnet, kehren in den von Wright katalogisierten Hdschr. noch öfter (im ganzen 14mal!) wieder. Außerdem notiert Wright als teils in seiner Haupthdschr. teils in den übrigen vorkommend noch verschiedene kleinere Stücke, entweder ohne Überschrift oder unter Titeln wie „Paränese“, „Ermahnung“ u.

In Summa sind es 26—28 Nummern Evagrianischer Schriften, dabei mehrere, die (wie namentlich jene Briefe) für sich wieder kleine Sammlungen bilden, welche man aus diesen Inhaltsangaben orientalischer Handschriften als der Kenntnis von uns Abendländern bisher entzogen kennen lernt! Eine vollständig

Ἐποθέσις voraus, auch Verfasser einer lat. Übers. der Vita S. Antonii; zuletzt Bischof von Antiochia 388—393 — vgl. Hieron. De vir. ill. 125), wenn sie ächt ist, würde von besonderem Interesse sein, da sie ein persönliches Bekanntsein der beiden berühmten Homonymen, des antiochenischen Bischofs und des keltischen Einsiedlers bezeugen würde. — Wer ist der in jener Nummer 1 (Sermones 16 ad Lucium etc.) genannte Lucius Abbas? Verbirgt sich hinter diesem Namen vielleicht Eulogius, der Freund des Nilus, an welchen dieser mehrere seiner Traktate gerichtet (vgl. unten, gleich nachher)?

durchgeführte prüfende Vergleichung des Inhalts der Werke und Versehen wird wahrscheinlich von sichtender Wirkung sein: manches unter mehrerlei Titeln Überlieferte dürfte sich als identisch, anderes als irrtümlicherweise unter die Evagriuschriften geraten herausstellen. Und vom theologischen Gehalt des zuletzt als ächt evagrianisch zurückbleibenden Schriftenvorrats wird es gut sein, nicht allzu hohe Erwartungen zu hegen. Aber mag auch manches minder wertvolle oder ganz irrelevante sich befinden: betreffs einiger dieser Stücke würde eine baldige Bekanntmachung für weitere Kreise unzweifelhaft als dankenswerte Bereicherung der Wissenschaft zu gelten haben. Für die Kenntnis der Theologie unseres Autors, also in dogmengeschichtlicher Hinsicht, wäre es von höchster Wichtigkeit, den Inhalt jener theoretischen Hauptschriften: des Gnostikos und der Prognostika — deren Nichtmehrvorhandensein in griech. oder lat. Texten wahrscheinlich mit ihrem heterodoxen Charakter oder wenigstens mit dem üblen Ruf, den sie in dieser Hinsicht genossen, zusammenhängt — erschlossen zu bekommen. Und zu unserer genaueren Kenntnis vom Lebensgang des merkwürdigen Mönchslehrers würde es Wichtiges beitragen, wenn außer jenen Bruchstücken syrischer Vitae auch die Überreste seines Briefwechsels und dabei namentlich seine Episteln (Episteln?) an Melania sowie die an den antiochenischen Evagrius zugänglich gemacht würden.

c. Evagrius und Nilus. Pseudo-Evagriana.

Sowohl in der griechischen wie in der syrischen und arabischen Hdschr. Überlieferung begegnet man mehrfach Verwechslungen von Schriften des Evagrius mit solchen des Nilus Sinaita und umgekehrt. Die durch Palladius, Sokrates und Genadius als älteste Gewährsmänner für das schriftstellerische Wirken unseres Autors bezeugten Hauptwerke werden von diesen Verwechslungen weniger betroffen, wohl aber einige der kleineren Traktate, deren Jene nicht ausdrücklich gedenken, oder wenigstens einzelne Aussprüche daraus. So figuriert eine gewöhnlich unter den Werken des Nilus überlieferte *Παραίνεσις πρὸς μοναχούς*, welche mit

einem Lobspruch aufs Fasten sowie auf geschlechtliche Continenz und Gebet anhebt, in einer Hdschr. der Barberinischen Bibliothek unter dem Namen des Evagrius, weshalb L. Holstenius sie dem letzteren zuweisen wollte; die Mehrzahl der Herausgeber jedoch läßt sie dem Nilus, wofür auch innere Gründe (besonders die Aneinanderreihung der 8 Laster nach dem Nilus'schen Glaitavs-Schema, nicht nach dem des Evagrius) zu sprechen scheinen.⁶⁰) Die mit einem kleinen geistlichen Alphabet (und zwar mit dem Sprüchlein: Ἀρχὴ σωτηρίας ἡ ἐαυτοῦ κατάγνωσις· Βέλτιον εἰκὴ ἐμβάλλειν λόγον ἢ λόγον ἀνέχοντες Capita paraenetica Nili, bestehend aus 139 rhythmischen Sentenzen mit einer abschließenden Maximenreihe, bietet ein cod. Reg. 1770 unter der Überschrift Εὐαγγελίου γινώμει; auch werden einzelne Sprüche daraus hier und da (z. B. in den „Parallelen“ bei Joh. Damascenus und in der Melissa des Antonius) als evagrianisch citiert, während das Übergewicht der Zeugen (u. a. auch der Scholiast zur Scala Parad. des Klimakus, Gr. 29) doch für die Nilus'sche Autorschaft entscheidet. Ähnlich kurstiert das tiefsinnige Sprüchlein Nr. 2 aus dem „Geistlichen Alphabet“ des Evagrius (s. oben S. 32): „Willst du Gott erkennen, so erkenne zuvörderst dich selbst“ (Βούλει γινῶναι Θεόν, προλαβὼν γινῶθι σεαυτόν) gelegentlich auch unter des Nilus Namen.⁶¹)

Dieses unsichere Schwanken der Überlieferung zwischen Evagrius und seinem jüngeren Geistesverwandten Nilus, welchen abwechselnd bald umfänglichere Schriften bald kleinere Traktate oder Sprüche beigelegt werden, setzt sich in die Hdschr. der syrischen

⁶⁰) Die kl. Schrift (Opp. Nili, Migne t. 79, 1235—1240) hebt an mit dem vor gula und fornicatio warnenden Sprüchlein: Ἀκρασίαν βρωμάτων περικόπτει νηστεία, ἀκολασίαν δὲ πορνείας περιαιρεῖ ἐγκράτεια μετὰ προσευχῆς, und läßt dann weitere fünf bis sechs Sprüche, unter Einhaltung des Nilus'schen Logismen-Schema Glaitavs, folgen. Wider des Holstenius Evagrius-Hypothese s. Suarez, p. 626 seiner Opp. Nili (M. c. 1352). Vgl. meine „Lehre v. d. 7 Hauptf.“, S. 3.

⁶¹) Vgl. überhaupt Cotelerius, Monum. Eccl. Graecae III, 546, sowie Suarez l. c. p. 625 (M. c. 1350).

und der arabischen Evagriustexte hinein fort. Der Nilus-Traktat Ad Eulogium de vitiis, quae sunt opposita virtutibus (hier und da auch wohl dem Marfus Asketes beigelegt) steht in der Vatik. Hdschr. 167 unter arabischen Evagriuschriften als Nr. 2.⁶²) Was ebendiese Hdschr. unter der Überschrift: Ad imitationem Ecclesiastae, Cantici C. et Proverbiorum bietet, scheint gleichfalls eher dem Nilus (der in Handhabung der rhythmischen Dichtungsweise nach Salomonischem Muster produktiver als Evagrius war) zuzuweisen. Auch von den angeblichen Evagriana des „Paradisus“, welche Affemani aufzählt, scheinen mindestens zwei bis drei vielmehr dem Nilus anzugehören; so Nr. 4: Ad Eulogium monachum praefatio et sententiae; Nr. 20: De oratione, wahrscheinlich auch Nr. 23: De cuiusvis generis cogitationibus (wohl = De diversis malignis cogitationibus der griech. Nilus-Ausgaben, wie die gleiche Zahl der Kapitel [26] zeigt).⁶³) Die Londoner syr. Hdschr. bieten laut Wrights Verzeichnis gleichfalls die drei eben genannten Nilustraktate (und zwar den erstgenannten an den Eulogius nicht weniger als dreimal), sowie außerdem die Abhdlg. De octo spiritibus malitiae — sie alle eingereiht in ihre Zusammenstellungen von Schriften des Evagrius, als gehörten sie diesem Mönchsvater an. — Auch in der Berliner syr. Hdschr. 302 befindet sich (an zweiter Stelle, in die Mitte genommen zwischen die Capp. practica und zwischen den Widmungsbrief an Anatolius) jener Nilus'sche Traktat. ad Eulogium.⁶⁴)

Bedenken gegen die seit ungefähr 200 Jahren von den Herausgebern beider Schriftsteller getroffenen Entscheidungen mögen in diesem oder jenem Einzelfall nebensächlicher Art vielleicht zulässig sein. In der Hauptsache jedoch dürfte die vorgenommene Sonderung das Richtige getroffen haben. Als feste Basis für die Untersuchung der Frage nach dem Herrühren einer Schrift oder

⁶²) Affemani, B. O. III, 1, 40.

⁶³) Affemani, eben.

⁶⁴) Baethgen, Ztschr. f. N.G. XI, 446 f.

eines Schriftbruchstücks vom einen oder vom andern der Beiden haben uns die von den ältesten griechischen Zeugen dargebotenen Listen der Evagriuschriften zu gelten. In diesem zuverlässig echten Kern der Evagrianica, die wir oben unter Nr. 1—6 aufzählten, sind die in Frage kommenden Urkunden zu prüfen und im Falle ihres wesentlichen Zusammenstimmens mit den Merkmalen der Kernschriften sowie des Hinzutretens guter äußerer Bezeugung unserem Schriftsteller zu vindizieren, im entgegengesetzten Falle aber ihm abzusprechen oder, wenn die historische Bezeugung nicht ganz zuverlässig erscheint, in dubio zu belassen. Als innere Kriterien, woraus das Herrühren einer Schrift von Evagrius sich erkennen läßt, werden in Betracht zu kommen haben: 1) die Empfehlung und Lobpreisung der Apathie (*imperturbatio*, Hieron.) oder der völligen Gelassenheit — denn diese asketische Haupttugend spielt ziemlich ausnahmslos in allen Kernschriften des Autors ihre Rolle; 2) im Fall der Behandlung des Themas von den Lastergedanken die Einhaltung der Reihenfolge *GLATIANS* anstatt *GLAITAVS*, d. h. die Voranstellung der *tristitia* vor *ira*, nicht umgekehrt;⁶⁵⁾ 3) bei rhythmischer Beschaffenheit des Textes jener etwas nüchternere und minder bilderreiche Charakter, den die notorisch echt-evagrianischen Erzeugnisse gnomischer Dichtung (wie: *Sententiae ad fratres in coenob. et xenodochiis*; *Sent. ad Virginem*) kundgeben; denn den Niluschen Produkten dieses Genre scheint im allgemeinen eine üppigere Bilderfülle und stärkere Neigung zur Schwulst anzuhaften. — Daß diese Kriterien, insbes. das letzte, an einiger Unbestimmtheit leiden und für sich allein keine Entscheidung bewirken können, ist zuzugeben. Es fragt sich freilich auch, ob überhaupt die durchgängige klarbestimmte Sonderung dessen, was im Laufe der Generationen ineinander gewirrt worden ist und unter den Händen successiver Überarbeiter die ursprünglichen schärferen Unterschiede in zunehmendem Maße eingebüßt hat, jemals wird gelingen können.

⁶⁵⁾ Meine „Lehre v. d. 7 Haupttünden“, S. 2 u. 3.

Von einer Durchführung des Scheidungsprozesses an den einzelnen in Frage kommenden Stücken müssen wir hier absehen. Sie würde anders als in Gestalt einer genauen Durchmusterung fast des gesamten reichen Vorrats der den Namen des Nilus tragenden Schriften — von den *Epistolae* und den *Narrationes* etwa abgesehen — sich kaum vollziehen lassen; auch könnte dem, der dies schwierige Problem lösen will, die Mitherbeziehung der einstweilen noch ungedruckten syrischen und arabischen Nilus- und Evagriustexte unmöglich erlassen werden. Erst wenn der gesamte Befund der irgendwelche Ähnlichkeiten miteinander aufweisenden Evagrianica und Niliana überschaut werden kann, wird für die Entscheidung der Ursprungsfrage im einzelnen der nötige feste Boden gegeben sein. — Daß bei der betr. Untersuchung die Möglichkeit eines Eingedrungenseins ganz fremder, weder vom einen noch vom andern herrührender Schriften in den Kreis der Evagrius-Niluswerke im Auge behalten werden muß, versteht sich von selbst.⁶⁶⁾ Evagrius, als f. Zt. hochgefeierter und vielbewunderter Lehrer, dürfte Nachahmer in ziemlicher Zahl gefunden haben, deren Arbeiten dann später von den feinen, bezw. von denen seines Geistesverwandten Nilus, sich nur schwer oder überhaupt nicht unterscheiden ließen. Auch die Möglichkeit ist in Betracht zu ziehen, daß manche jener Evagriusschüler entweder echte Schriften des Meisters oder in seiner Manier abgefaßte eigene *Elaborate* eine irgendwie verlarvte Existenz fortführen ließen, um sie, nachdem auf orthodoxer Seite die Proskription der evagrianischen Theologie als ketzerisch begonnen hatte, vor dem Untergang zu sichern. Was um eben dieselbe Zeit mehrfach den Schriften eines Apollinaris widerfuhr, könnte ähnlich auch mit manchen Evagriuschriften geschehen sein; und gerade der Name des hochangesehenen und im Rufe wahrer Heiligkeit stehenden Sinai-Asketen Nilus hätte hier besonders gut als Schutz- und Deckmittel dienen können. Man wird freilich, da es an direkten geschichtlichen Zeugnissen

⁶⁶⁾ Wir erinnern daran, daß jener Nilus-Traktat *De vitiis etc.* zuweisen auch dem Martinus Aescetes beigelegt wird (s. oben vor N. 62).

fehlt, mit Vermutungen solcher Art vorsichtig sein müssen. Die Annahme, daß Nilus selbst ein Evagrius-Nachahmer war und in der Manier des gelehrten Kellioten gern schrieb, scheint in den meisten Fällen doch eine befriedigendere Erklärung für die betr. Ähnlichkeitsercheinungen zu bieten, als jenes tendenzkritische Auskunftsmittel.

Ein notorisches Pseudo-Evagrianum ist der Sermon oder Lehrbrief über die Trinität (*Epistola de SS. Trinitate*), welchen der Nilus-Herausgeber Suarez unter den *opuscula Nili* vorfand und vielmehr unserem Autor zueignen zu dürfen meinte — worin J. Alb. Fabricius ihm folgte. Daß es sich hier um eins der kleineren Werke des Basilius d. Gr. (Nr. 8 seiner Briefsammlung) handelt, hat Cotelierius zuerst gezeigt und die neuere Forschung seitdem ausnahmslos anerkannt.⁶⁷⁾

d. Neuere Versuche zur hypothetischen Erweiterung des Umkreises der Evagriusschriften.

Angezogen durch die interessante und geistig bedeutende Figur, als welche der pontische Asket inmitten seiner Zeitgenossenschaft hervortritt, hat die neuere gelehrte Forschung das Gebiet seines geistigen Strebens und Schaffens bald nach dieser bald nach jener Seite hin über das altüberlieferte Maß hinaus zu erweitern versucht. Demgemäß sind ihm Schriften beigelegt worden, über welche die Zeugnisse der Alten gänzlich schweigen und die z. Tl. sogar aus den Kategorien schriftlicher Arbeiten, zu welchen die von Palladius, Sokrates u. genannten Evagrianen gehören, ganz hinausfallen.

1. Evagrius soll auch Mönchshistoriker gewesen sein; die gewöhnlich unter Rufins Namen gehende *Historia eremitica* oder *Hist. monachorum* soll in Wahrheit ihm als Verfasser angehören! — Den ersten Anstoß zu dieser im 16. Jahrh. ziemlich verbreiteten Annahme scheint Erasmus gegeben zu haben.

⁶⁷⁾ Vgl. Gallandi in *J. Notitia hist. et litterar.*, bei Migne t. 40, c. 1219 f.

Ronrad Gesner, Georg Wicel, Joh. Molanus pflichteten ihr bei; Baronius vertrat sie angelegentlich an mehreren Stellen seines Annalenwerks. Daß sie Unmögliches zu behaupten sucht, hat zuerst Gerib. Kosweyb in den *Prolegomenen* zu seinen *Vitae Patrum* dargethan. Gleich mehreren anderen unglücklichen Hypothesen (betreffend z. B. Evagrius Antiochenus, oder Timotheus Alexandrinus, oder Palladius, oder Hieronymus, oder Johannes von Jerusalem, oder Postumianus als angebliche Verfasser jenes Werks) hat der gelehrte Jesuit auch diese auf den pontischen Evagrius lautende zu Fall gebracht. Die in Wirklichkeit allein haltbare Theorie in betreff des Ursprungs der *Hist. monachorum* wurde allerdings (da er das Beteiligtsein des Petronius von Bologna an dem Werke [laut Gennad. Catal. 42] nicht anerkennen wollte) noch nicht von ihm, sondern erst später von Fontanini aufgestellt.⁶⁸⁾ Doch hat die stiegende Evidenz, womit er jenen auf falscher Fährte begriffenen Annahmen und dabei namentlich der Evagriushypothese gegenübertrat, jedenfalls als verdienstlich zu gelten.

2. Evagrius soll der wahre Verfasser einer Schrift „Über den Konflikt zwischen Tugenden und Laster“ gewesen sein, die im früheren Mittelalter sich beträchtlicher Beliebtheit erfreute und daher unter den Werken mehrerer angesehenen lateinischer Väter überliefert wurde. In der That zeigt dieser Traktat *De conflictu virtutum et vitiorum*, der bald dem Ambrosius, bald dem Augustinus, bald Leo dem Großen, bald Isidor von Sevilla beigelegt wird (und der sich mit geringen Veränderungen auch unter den dem Bruno v. Toul, späteren Papste Leo IX. zugeschriebenen Werken befindet),⁶⁹⁾ in seinem Eingang einige Anklänge an die Achtlasterlehre unseres Schriftstellers, so daß man sich versucht fühlen könnte, eine gewisse Verwandtschaft

⁶⁸⁾ Fontanini, *Vita Rufini Aquilej.* II, 12 (Migne, s. lat. t. 21, c. 235 ff.). Gegen E. Lucius' Nichtbeachtung dieser Fontaninischen Argumentation s. unten Anh. I.

⁶⁹⁾ Meine „*Behre v. d. 7 Haupttünden*“, Kap. 5 (N. so).

mit dessen Antirrhetikos zu mutmaßen. Aber des Grundverschiedenen ist doch weit mehr. Die Achtzahl der Laster erscheint, da 24 Untugenden einer gleichgroßen Zahl von Tugenden gegenübergestellt werden, gleichsam verdreifacht; und das Fortschreiten der Reihe von Hoffart, Eitelkeit, Neid u. dgl. zu den Fleischesünden wie Geiz, Wollust, Freßsucht zc. hin widerspricht der Art, wie Evagrius und wie die morgenländischen Asketiker überhaupt beim Aufzählen von vergleichen zu verfahren pflegen, von Grund aus. Dieser Traktat vom Tugend- und Lasterkonflikt ist ein spezifisch abendländisches Gebilde, die Lehrweise Gregors d. Gr. auf aretologischem und hamartologischem Gebiete voraussetzend, also jedenfalls vor dem 7. oder 8. Jahrh. entstanden und daher am wahrscheinlichsten jenem Benediktinerabt Ambrosius Autpertus (ca. 780) zuzuweisen, den sein um wenig jüngerer Biograph ausdrücklich als Verfasser eines *Liber de conflictu vitiorum* nennt und dessen erbaulicher Apokalypsenkommentar Anklänge an den Inhalt und die Sprachweise der in Rede stehenden Schrift bietet.⁷⁰⁾ Es war eine allzu leicht hingeworfene Mutmaßung an näherer Prüfung des Inhalts der Schrift vorbeigehend, die den gelehrten Holstenius († 1661) zum Vertreter der Annahme werden ließ: dieser Traktat sei eben der Antirrhetikos des Evagrius in seiner längeren Gestalt, bzw. die Gennadianische Übersetzung davon (oben S. 23 f.) — eine Hypothese, die nachher Fontanini in Buch II Kap. 9 seiner *Vita Rufini* unbedachtsamerweise aufnahm.⁷¹⁾ In den der wachsenden Beschreibung der einzelnen Untugenden oder Laster reichlich beigegebenen Schriftstellen läßt sich etwas dem Grundplan des größeren Antirrhetikoswerks des Evagrius Analoges erblicken. Aber auf diese ganz allgemeine Ähnlichkeit des Plans oder Verfahrens beschränkt sich die Berührung. Sogar die Möglichkeit, daß der benediktinische Verfasser (der am Schluß der Regel des sanctus

⁷⁰⁾ Vgl. d. Benedikt.-Ausg. der Opp. Aug., App. (M. t. 40, App. c. 1091).

⁷¹⁾ Fontanini b. M. t. 21, c. 204; vgl. Gallandi's Notit. hist. et litt. (M. t. 408), col. 1217.

confessor Benedictus ausdrücklich gedenkt!) etwelche Kenntnis von dem durch Gennadius ins Lat. übertragenen Achtlasterbuche unseres Schriftstellers gehabt oder es irgendwie frei nachgeahmt habe, scheint ausgeschlossen zu sein. Ein genauerer Vergleich jenes längeren Textes des Antirrhetikos, den die Berliner Handschr. Sachau 302 in einem beträchtlichen Bruchstück (die Londoner Hdschr. DLXVII vollständig) darbietet, mit dem Konflikt-Traktat zeigt die totale Verschiedenheit Beider. Der Eingang ist ein ganz und gar anderer. Von einer Gegenüberstellung personifizierter Tugenden und personifizierter Laster zeigt die Evagrius'sche Darstellung keine Spur. Die Zahl der Schriftstellen ist in ihr eine stark gehäufte, im Konflikt-Traktat dagegen eine höchst sparsame. Dort werden dem Gefräßigkeitslaster 69 Bibelstellen gegenübergestellt, hier 4, dort dem Dämon der Eurerie 65 Stellen, hier 3, u. s. f. Vgl. die Übersetzung des Berliner Fragments im Anhang.

3. Evagrius soll Schreiber griechischer Bibeltexte gewesen sein, soll eine der wertvollsten neutestamentlichen Uncialhandschriften, den stichometrischen codex H Paulinus geschrieben und dies durch eigenhändige Unterschrift am Schluß dieses (bisher als Arbeit eines gewissen alex. diakon. Euthalius geltenden) Codex bezeugt haben — kurz, soll der wahre „Euthalius“ sein! Der angebliche Inhaber dieses letzteren Namens, den man seit etwa 200 Jahren als um das Jahr 460 lebenden Urheber des genannten Codex, sowie eines gleichfalls stichometrisch geschriebenen Codex der Apostelgeschichte und der kathol. Briefe betrachtet hatte, habe in Wirklichkeit nie existiert. Evagrius Pontifus, der gelehrte Einsiedler in Sketis, sei ihm zu substituieren.

Diese Hypothese ist ganz neu. Erst vor etwa zwei Jahren trat der Straßburger Gelehrte Mfr. Ehrhard mit ihr hervor.⁷²⁾ Zur Stütze für seine kühne Mutmaßung diente ihm die 1890 durch den französischen Paläographen. Dmont veröffentlichte Fac-

⁷²⁾ M. Ehrhard, Der Codex H ad opp. Pauli und „Euthalius Diakonus“, im Centralbl. f. Bibliothekswesen 1891, VIII, S. 385 ff.

simile-Ausgabe der Überreste des genannten Coder H Paulin. Und zwar waren es die Anfangsworte der Unterschrift desselben: *Εὐάγριος ἔγραψα καὶ ἐξεδήμην κτλ.* (— so scheinen laut dem bestätigenden Zeugnis des neapolitanischen Minuskelcodex A a 7 die Worte gelautet zu haben —), woraus er folgern zu dürfen meinte, der Name *Εὐδάλιος* in einem Teil der späteren Abschriften des Coder sei aus *Εὐάγριος* verderbt; in Wirklichkeit habe es weder einen *Εὐδάλιος διάκονος* (so lautet der Namen in einigen Abschriften), noch einen *Εὐδάλιος ἐπίσκοπος Σούλης* (so in and. Exempl.) gegeben. Nicht ein historisch unerweislicher Diakon oder Bischof Euthalius um 460, sondern der um etwa sieben bis acht Jahrzehnte ältere stetische Einsiedler Evagrius nenne sich als Schreiber des cod. H; in ihm also habe man den wahren Urheber der Stichometrie der Paulusbriefe zc. zu erblicken. Als Gründe hiefür hebt Ehrhard hervor: die „spitzschnabelige Schrift“ (*ὀξύρυγχος χαρακτήρ*), welche, laut Palladius' Angabe, Evagrius besonders schön zu schreiben verstanden habe; seine *δύο στιχηρά*, die er laut Socr. IV, 23 geschrieben habe und worunter man nicht Verse, Gedichte, sondern in Sinnzeilen abgeteilte Bücher (von der Art des cod. H) zu verstehen habe; die Erwähnung von „Brüdern und Vätern“ in jener Unterschrift des Coder, welche auf den Angehörigen einer klösterlichen Genossenschaft hinweise. Dazu fügt er als chronologisches Beweismoment das Vorhandensein eines doppelten Datums am Schlusse der Vorrede des Coder zu den Paulusbriefen; hier stehe zuerst 396, dann 458 — letzteres Datum mit einem Zusatz, der die seit der ersteren Datierung verflossene Zeit angebe. Als ursprünglich habe die erstere dieser Jahreszahlen zu gelten, die eine scheinbare nicht Original zu sein. Mithin sei in der That der gegen das Jahr 400 gestorbene Evagrius Pontifus für den Urheber des Coder zu halten, und dieser Coder sei möglicherweise sein Autograph (!) oder wenn dies nicht, dann doch eine der ersten Abschriften seiner Urschrift.

Die Argumentation enthält manches Blendende, aber sie

als wirklich beweisend anzuerkennen, verbieten überwiegende Gründe. Daß Coder H, nach dem Charakter seiner Schriftzüge und dem jedenfalls späteren Ursprung der Subskription zu urteilen, nicht aus früherer Zeit als höchstens aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts herrühren könne, ist von paläographiekundiger Seite her eingewendet worden.⁷³⁾ Von ebendaher ist es für unzulässig erklärt worden, jenen Neapler Minuskel-Coder, der von H jedenfalls abhängig sei, als selbständigen Zeugen neben H zu werten. Teils wegen dieses Umstandes, teils weil jene beiden Bezeichnungen des Urhebers als *Εὐδάλιος διάκονος* und als *Εὐδάλιος ἐπίσκοπος Σούλης* jede in einer Mehrheit von Handschriften (die erstere in mindestens 7, die zweite in 6) vorkomme, sei es unmöglich, die Existenz eines Euthalius, der zuerst Diakon, später Bischof eines freilich unbekannten Orts namens Sulle war, aus dem Bereich der historisch bezeugten Thatsachen zu verbannen. Auch führe Francisc. Turriamus in seiner Ausgabe der Apostolischen Constitutionen (Venedig 1563) mit aller Bestimmtheit einen Bischof Euthalius von Sulle an; Jacagni (1698) mit seinem Festhalten an der Urheberschaft dieses Euthalius in Bezug auf Coder H sei demnach im Rechte gewesen. Und was den Namen *Εὐάγριος* angeht, so verrate derselbe sich dadurch, daß er nicht in der Überschrift des Coder, sondern in dessen Unterschrift stehe, deutlich genug als Schreiber-, nicht als Verfasser-Namen. Man habe es also mit einem Schreiber Evagrius zu thun, der die vom Diakon bzw. Bischof Euthalius herrührende Hdschr. abgeschrieben habe.⁷⁴⁾ Wir möchten zu diesen paläographisch-kritischen Bedenken als weiteres Gegenargument noch hinzufügen,

⁷³⁾ v. Dobschütz, Ein Beitrag zur Euthaliusfrage, Centralbl. f. Bibliotheksw., 1893, II, S. 49 ff.

⁷⁴⁾ v. Dobschütz a. a. O. Vgl. außerdem bes. F. X. Funk, Theol. Quartalsschr. 1892, II, 345 f. Hier wird der Ehrhardschen Evagrius-Hypothese noch entgegeng gehalten, daß „Euthalius“ bereits die — nach Funks Annahme erst nach 400 entstandenen — Apost. Constitutionen kenne, mithin unfraglich viel jünger sei als Evagr. Pontifus.

daß mit den von Sokrates erwähnten beiden *στιγμαί* des Evagrius ganz unzweifelhaft Sentenzenbündelungen, rhythmisch abgefaßte Gnomenreihen (*sententiae* nach Gennadius) gemeint sein müssen. Die Deutung dieses Ausdrucks auf stichisch abgeteilte, in Einzeilen geschriebene Prosawerke oder dergl. ist als rein willkürlich abzuweisen. Vgl. oben S. 29 f.

Es müßten stärkere Gründe, als die angeführten, beigebracht werden, wenn die Ehrhardsche Annahme sich behaupten sollte. In der biblischen Kommentarlitteratur A. und N. Ls. spielt unser Autor, wie das früher über seine einschlägigen Fragmente Berichtete zeigt, eine gewisse, freilich untergeordnete Rolle. Dafür aber, daß er auch in die biblische Text- und Kanongeschichte, und zwar mit nicht ganz unbedeutenden Leistungen, eingegriffen habe, liegen überzeugende Beweismomente dermalen nicht vor.

3. Die ethische und dogmatische Lehreigentümlichkeit des Evagrius.

Von den bewundernden Ausdrücken, womit teils unmittelbare Schüler wie Palladius und Rufin, teils Angehörige einer späteren Zeit wie die mönchs- und novatianerfreundlichen Historiker Sokrates und Sozomenus, auch noch Gennadius, unseren Autor feierten (s. oben, S. 18 ff.)⁷⁵⁾, sticht die giftige Art, in welcher sein dogmatischer Gegner Hieronymus ihn traktiert, stark ab. Er macht aus ihm einen intriguanten litterarischen Agitator (vgl. oben Note 28), der unter Mönchen und Nonnen seine gefährliche Apathielehre (wonach man unempfindlich entweder wie ein Stein

⁷⁵⁾ Auch Isidorus Pelusiota muß zu seinen Freunden gehört haben, wenn anders die unter f. Briefen befindliche Ep. ad Evagrium Diaconum (t. I, Ep. 251) an unseren skeptischen Einsiedler gerichtet ist. Sie handelt bedeutamerweise in kurzer mystisch-asketischer Betrachtung *περί της χλαίτης*, über das geistliche Gewand, also über ein auch den Evagr. vor allen interessierendes Thema. — Für den Ruf einer bes. Heiligkeit, dessen Evagr. bei verschiedenen Späteren genossen habe, stellt Tillem. Mém. X, 381 f. einiges zusammen. Vgl. auch oben S. 34, N. 61, über Isaac Niniv.

oder wie ein Gott sein müsse) zu verbreiten suche. Er führt diese Lehre, welche Evagr. gemeinsam mit Rufin und Jovinian vertrete, nicht nur auf Origenes, sondern über diesen hinaus bis auf Zeno und Pythagoras zurück.⁷⁶⁾ Ja erbürdet ihm Mitschuld an der Ausbildung der Irrlehre des Pelagius auf.⁷⁷⁾ Im 6. Jahrhundert, insbesondere seit dem zweiten origenistischen Streit in Palästina (vgl. unten), mehrten sich diese wenig schmeichelhaften Urteile über ihn. Joh. Klimakus ereifert sich über die Apathielehre als eine aus arger Verblendung entsprungene, ungesund hyperasketische. „Der Unglückselige“, ruft er aus, „dünkte sich weiser als alle Weisen, im Denken sowohl, wie im Reden; aber er täuschte sich und ward vielmehr thöricht als alle Thoren erfunden!“ Noch lange über seinen Tod hinaus läßt Joh. Moschos im Reimonarion den schlimmen Dämon, der ihn einst berückt hatte, in seiner ehemaligen Zelle zu Sketis als Seelenwürger sein Wesen treiben. Der Warnung eines rechtgläubigen Priesters zum Trotz habe ein vorwitziger Mönch sich in die überberufene Evagriuszelle einlogiert, sei auch etwas über eine Woche lang gesund und am Leben geblieben; aber als er am zweiten Sonntage im gemeinsamen Gottesdienste fehlte, habe man, als einige nach ihm zu sehen gingen, ihn in der Zelle erhängt gefunden. Der böse Geist hatte ihn zum Selbstmord getrieben! — In immer vollerm Umfange lassen diese späteren Ankläger ihn an den Reheren des Origenes sich beteiligen. Nicht nur die Präexistenz der Seelen, sondern auch die Wiederbringung aller Dinge soll er nach Antiochus Abbas (ca. 614) seiner Zeit gelehrt haben.⁷⁸⁾

⁷⁶⁾ Hieron. Praefat. in lib. IV super Jeremiam: . . . cum subito haeresis Pythagorae et Zenonis *ἀπαθείας καὶ ἀναμαρτυρίας*, i. e. impassibilitatis et impeccantiae, quae olim in Origene et dudum in discipulis ejus Grunnio (scil. *Rufino*) Evagrioque Pontico et Joviniano jugulata est, coepit reviviscere (nämlich in der Anhängerenschaft des Pelagius und Eusebii), etc.

⁷⁷⁾ Weiteres hierüber s. unten Kap. 4, a.

⁷⁸⁾ Antioch. Abb. Homil. CXXX (vgl. Fontan. in M. t. 21, c. 22). Wegen des Maximus Confessor u. a. späterer Ankläger s. unten Kap. 4.

Was ist Wahres an diesen Beschuldigungen? — Es wird, um die Frage beantworten zu können, vor allem auf Prüfung des Lehrgehalts seines schriftlichen Nachlasses, soweit dieser unserer Kenntnis zugänglich ist, also mit einstweiligem Ausschluß der nur syrisch oder arabisch erhaltenen Werke, ankommen. Erst nach Erhebung des hieraus sich ergebenden Charakters seiner Denk- und Lehrart kann über die Rolle, welche die orthodoxe Tradition ihn gelegentlich der origenistischen Kontroversen spielen läßt, ein Urteil gefällt und entweder ein Schuldig oder ein Nichtschuldig über ihn gesprochen werden.

Allgemeiner Grundcharakter der Theologie des Evagrius.

„Das Christentum ist die Lehre unseres Heilandes Jesus Christus; es besteht aus einem praktischen, einem physischen und einem theologischen Teil.“⁷⁹⁾ Aus diesem Eingangssatz des „Monachos“ oder der *Capita practica* erhellt die durchaus praktische Grundrichtung unseres Schriftstellers. Mit der religiös-ethischen Praxis will er anfangen wissen; erst dann soll die christliche Erkenntnis nachfolgen, und zwar sie als zunächst den natürlichen Dingen und zuletzt erst dem göttlichen Bereich zugewendete. Ein späteres Apophthegma derselben Spruchsammlung besagt wesentlich das nämliche: die christliche Praxis zielt ab auf Liebe, die christliche Gnosis auf Theologie; beider Elemente oder Grundprinzipien aber seien Glaube und Anschauung (*θεωρία*) der natürlichen Dinge.⁸⁰⁾ Von der Praxis als seinem Ausgangspunkt soll des Christen Streben nach den Zielpunkten der völligen Liebe und der tieferen Gotteserkenntnis vordringen, und zwar auf dem Wege der Erleuchtung durch Glaube und sinnende Betrachtung. Alles ist dem asketischen Gesichtspunkte unterstellt; der ganze Prozeß des Emporbringens von der Praxis durch die mit Glaube verbundene Theorie zur vollendeten Gnosis ist gedacht als ein stetiges

⁷⁹⁾ Pract. cap. 1 (p. 1221 M.): Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνθεσῶς.

⁸⁰⁾ Pract. c. 56 (1233 M.): Πέρας μὲν πρακτικῆς ἀγάπης, γνώσεως δὲ θεολογίας· ἀρχαὶ δὲ ἐκατέρων, πίστις καὶ φυσικὴ θεωρία.

Ankämpfen wider die Lüste des Fleisches und die Versuchungen der Welt bis zur Erstreichung des Sieges der völligen Freiheit von Leidenschaften oder *ἀπάθεια*. Schon gleich die grundlegende Stufe der Praxis, der Anfang des zur völligen Gotteserkenntnis und Vereinigung mit Gott emporführenden Wegs, wird (Cap. pract., c. 50) beschrieben als ein Reinigungsgeschäft, eine „geistliche Methode, die den mit Leidenschaften behafteten Teil der Seele ausreignet“ (*μέθοδος πνευματικὴ, τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκαθαίρουσα*). Bereits aus dieser grundlegenden Reinigungspraxis erblickt die wichtige Grundtugend der Apatheia, aus welcher wiederum die Liebe hervorsproßt — alles dies unter dem überwachenden und schirmenden Einfluß der aus dem rechten Glauben erwachsenden Gottesfurcht.⁸¹⁾

Bei so starkem Hervortreten des praktisch-ethischen Moments und so entschiedener Zurückstellung des theologisch-erkenntnismäßigen Faktors erscheint Evagrius deutlich mehr als Asket denn als Dogmatiker. Das Interesse am kirchlichen Dogma ist für ihn etwas Untergeordnetes, Sekundäres. Dieser seiner überwiegend praktischen Grundrichtung gilt es Rechnung zu tragen. Wir verfahren nur dann seinem Sinne entsprechend, wenn wir unsere Skizzierung seines Lehrgehalts mit dem ethischen Gebiete anheben lassen. *Πρακτικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ* — jene drei Gebiete, aus welchen er das Christentum bestehen läßt, sie deuten auch für uns den behufs Gewinnung einer Übersicht über seine Lehrart einzuschlagenden Weg an. Der Ethik, welche sonst in der Regel dem dogmatischen Lehrbereiche nachsteht, kommt in seinem System die vorderste Stelle zu; auf sie hat die „Physik“, d. h. die Kosmologie und Physiologie (die theoretische Betrachtung der geschaffenen Dinge), soweit sie seinen uns erhaltenen Schriften sich entnehmen läßt, zu folgen. Den Beschluß hat die Theologie zu

⁸¹⁾ Pract. c. 53 (l. c.): Ἀπαθείας ἔκγονον ἀγάπη· ἀπάθεια δὲ ἐστὶν ἄνθος τῆς πρακτικῆς· πρακτικὴν δὲ συνίστησιν ἡ τήρησις τῶν ἐντολῶν· τούτων δὲ φύλαξ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ, ὅστις γέννημα τῆς ὁρθῆς ἐστὶ πίστεως.

bilden oder die Lehre vom höchsten, nur dem Schauen des gefördertsten Asketikers oder Gnostikers sich erschließenden Gegenstände menschlicher Erkenntnis.

Der trümmerhafte Zustand des Schriftennachlasses unseres Autors, von welchem gerade die umfanglichste und an objektivem Lehrstoff wahrscheinlich reichste Quelle: das prognostische Centuriarwerk, einstweilen für uns verdeckt ist, gestattet es nicht, ein jedes der drei hier bezeichneten Gebiete in gleichmäßig heller Beleuchtung und vollständiger Entfaltung seiner Hauptmomente vorzuführen. Sowohl über die „Physis“ (Kosmo- und Anthropologie) wie über die „Theologie“ werden wir wesentlich nur Fragmente zu bieten im Stande sein. Nur die Ethik, zu deren Konstruktion aus jeder der vollständig erhaltenen Schriften sich manche Bausteine entnehmen lassen, wird in einiger Vollständigkeit zur Darstellung kommen können. Aber gerade sie umschließt auch die zumeist charakteristischen Lehrelemente, zumal jene Lehre von der Apathie, die auch in den beiden uns minder bekannten Gebieten eine wichtige Rolle gespielt haben muß und die überhaupt als das Faktotum der evagrianischen Theologie zu gelten hat.

A. Ethische Lehren. Die Apathie als Grundtugend.

„Das Himmelreich ist Leidenschaftslosigkeit der Seele samt wahrer Erkenntnis der Dinge,“ so lautet das zweite Sätzchen an der Spitze des „Monachos“. ⁸²⁾ Die Worte leihen dem Grundbegriff der Ethik unseres Schriftstellers einen treffenden Ausdruck. Willst du das Himmelreich erlangen, so erlerne die Apathie! Himmelreich und Niederkämpfung aller Leidenschaften ist eins und dasselbe; christliche Moral und Askese decken sich. — Auf Nichtmönche nehmen die ethischen Lehren unseres Schriftstellers keine Rücksicht. Seine Ethik mit der absoluten Apathie als Grundgedanken und höchstem Ziel ist eine Ethik nur für Mönche. Wollen Christen insgesamt von ihr lernen, wollen sie Gewinn ziehen aus

⁸²⁾ Pract. c. 2: Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθινῶς.

ihren Lehren und Grundsätzen, so mögen sie Mönche werden! Es bleibt dabei: Himmelreich und Apathie sind eins.

Darum ist die Propädeutik für diese stoisch-christliche Apathiemoral eins mit der Anweisung zum Eintritt in den Mönchsstand. Vor den Capita practica steht bezeichnenderweise (vgl. oben S. 26) eine dem Sinaiten Anatolius gewidmete Epistel, enthaltend eine geistliche Deutung der Tracht der Mönche Ägyptens. Sie bietet eine Darlegung des tieferen Sinnes eben jenes Habits, womit die hl. Melania ihren Schützling Evagrius vor seiner Abreise nach Nitria beschenkte. Der Mönch soll in die Kapuze (κορυλλιον) gehüllt sein, d. h. sich vom Gnadenschutze des Heilands um und um gedeckt wissen. Seine nackten Hände sollen Zeichen sein einer ehrlichen und ungeheuchelten Lebenshaltung, das kreuzgestaltige Skapulier (ἀνάλαβος) Sinnbild des liebeshätigen Glaubens, der Gürtel um die Lenden Bild der Wachsamkeit gegenüber allen unreinen Gelüsten. Der Melotes oder Mantel aus Schafpelz soll erinnern an das Sterben des Herrn Jesu (2. Kor. 4, 10), das wir allezeit am Leibe tragen müssen, und der Stab in der Hand soll das gnadenreiche Holz des Lebens (1. Pet. 2, 24), die einzig feste Stütze in diesem Leben, abbilden. ⁸³⁾

Die äußere Lebensstellung des also eingekleideten Asketen und seine Beziehungen zur nichtmönchischen Welt beschreibt, umständlich ins Einzelne eingehend, die Schrift Rerum monachalium rationes (vgl. S. 30 f.). Sie will jenes dem Grundsätze der völligen Ruhe oder Gelassenheit (ἡσυχία) unterstellte Leben kennen lehren, das der Asket führen soll; der Geseychia, als schon zeitig erreichbarer Vorstufe der Apathie, gelten ihre Schilderungen. Eingedenk der Warnungen sowohl des A. wie des N. T.s (Jer. 16, 2—4; 1. Kor. 7, 32—34) soll der Mönch nicht heiraten, um nicht böse Begierden in seinem Herzen großzuziehen (Kap. 1). Als ächter

⁸³⁾ Eine ähnliche, nur in einigen Einzelheiten abweichende Deutung der mönchischen Gewandstücke und Attribute gibt Cassian, Inst. coen. I, 2 sq.

Streiter Christi (1. Tim. 2, 4) soll er sich nicht in weltliche Händel der Nahrung verflechten, und als williger Träger des sanften Jochs des Herrn soll er sich des Umgangs mit Weibern gänzlich enthalten (Kap. 2).⁸⁴⁾ „Willst du das einsame Leben recht erfassen und den Siegeslohn der völligen Ruhe erstreiten, so laß der Welt ihre Sorgenknechtschaft; werde gänzlich los vom Stoffe (ζῶλος), frei von Leidenschaft, ledig jeglicher Begierde, auf daß keine der hieraus entspringenden Beschwerden dich hindere der völligen Ruhe zu pflegen (ἡσυχάσαι καλῶς)!“ Begnüge dich, was die leibliche Nahrung betrifft, mit dem Allereinfachsten, und zwar dies nicht nur für dich allein, sondern auch wenn du Gastfreundschaft ausüben sollst. Die geistige Speisung deiner Gäste muß Hauptsache sein; gedenke an Martha, an die Witwe von Sarepta, an den Spruch des Weisen (Sir. 18, 16): „Ein Wort ist mehr denn gute Gabe“ (Kap. 3). — Wünsche dir keine Schätze, auch nicht um die Armen reichlich beschenken zu können; denn mit dergleichen Gedanken will der Böse dich nur berücken und zur Eitelkeit verführen. Denke vielmehr an das Lob, das der armen Witwe wurde (Mark. 12, 43), an Ps. 55, 23, an Matth. 6, 33, an 1. Pet. 5, 7, 2c. 2c. (Kap. 4). — Halte dir keinen Diener, denn auch das verführt zur Üppigkeit und zum überflüssigen Sorgen um irdische Dinge. Wähne auch nicht, für deines Dieners Wohl sorgen zu müssen, sondern sei vielmehr allein auf dein eigenes geistiges Wohl, insbesondere deine völlige Ruhe (ἡσυχία) bedacht! Wohne nicht zusammen mit weltlich Gesinnten; auch von deinen eigenen Verwandten, wenn sie weltlichen Sinns sind, mache dich los, eingedenk des Wortes Christi: „Laß die Toten ihre Toten begraben“ (Kap. 5). — Hindert deine Zelle dich an der rechten geistlichen Ruhe und Muße, (dem ἡσυχάσαι καὶ σχολάσαι) so entweiche auch aus ihr. Liebe das Wandern (ξεντεῖαν ἀγάπα), aber fliehe die Städte, nimm

⁸⁴⁾ Vgl. die weiberfeindliche Sentenz Nr. 26 in den Capp. p. grad. consequ.: Ἰνὴ ἐστὶν ἀφροσύνη, λογικὰς ψυχὰς ἐπὶ ἀκαθαρσίαν προσκαλομένη (oben S. 31).

vielmehr an einsamen Orten deinen Aufenthalt. Fürchte nicht etwa der Dämonen Gespenster (γάρτοις), die dich an solchen Orten beunruhigen möchten! Doch auch vor unzeitigem Umherstreifen (ἔρμής) hüte dich! (Kap. 6). — Gast du Freunde, so meide allzu anhaltenden Verkehr mit ihnen: je seltener du dich ihnen zeigst, desto mehr nüttest du ihnen. Weltlich gesinnte Freunde meide ganz und gar! Nur friedfertige Männer, nur geistlich gesinnte Brüder, nur heilige Väter seien dein Umgang, denn: „diese sind meine Mutter und Brüder“ 2c. 2c., spricht Christus (Matth. 12, 50). Auch bei Mahlzeiten, wozu Freunde dich laden, sei vorsichtig; verweile nicht lange bei denselben, kehre baldigst heim und — schlafe womöglich nie anderswo, als in deiner Zelle (Kap. 7). — Sei kein Liebhaber feiner Mahlzeiten (βρώματα καλὰ);⁸⁵⁾ wahre dir ein gleichmäßig stilles und ruhiges Leben in deiner eigenen Häuslichkeit; sei wie der geklärte Wein in einem immer still dastehenden, nicht hin und her bewegten Fasse. Arbeite dabei gern mit deinen Händen (Spr. 13, 1), damit der böse Dämon der Faulheit dich nicht bezwinge. Bei Kaufgeschäften sei weder genau noch gewinnsüchtig (Kap. 8). — Denke oft und viel an deinen Tod, an die Eitelkeit alles Irdischen, an der Gottlosen Dualen in der Hölle, an der Frommen Seligkeit im Himmel! Von der Betrachtung dieser Dinge wende deinen Geist niemals ab (Kap. 9). — Des Fastens befeißige dich vor allem, denn „es reinigt von Sünden, ziert die Seele, heiligt den Geist, vertreibt die Dämonen, bringt Gott uns nahe.“ Ist in der Regel nur einmal des Tags; nur wenn du Gäste hast, iß gern und unverdrossen öfter mit ihnen. Auch falls du krank und schwach

⁸⁵⁾ Auf diese Sentenz: Μὴ γίνου ἐπιθυμητῆς βρωμάτων καλῶν 2c. meinte Gallandi (Notit. hist. etc. b. M. t. 40, c. 1216) den scharfen Tadel, womit Klimakus in Grad. 14 seiner Scala parad. den Evagrius heim sucht (ὁ θεῖλος ἐδέχθη . . . ἀλλ' ἐπεύσθη ὁ δειλαίος, τῶν ἀφρόνων φανερὸς ἀφρονέστερος 2c.), beziehen zu sollen — aber gewiß mit Unrecht. Klimakus muß daselbst irgend eine andere, uns nicht mehr erhaltene Äußerung milder harmlosen Charakters im Auge gehabt haben.

bist, magst du zwei- bis dreimal täglich essen. Nicht soll man sich krank und elend machen durch Fasten, sondern immer so leben, daß man die nötige Kraft und Gesundheit habe, sich weiter fasten zu können. Besondere Speisen zu meiden, ist gegen Gottes Wort (1. Mos. 9, 3; Matth. 15, 11 2c.): iß vielmehr alles mit Dankagung (Kap. 10). — Liebe das Schlafen auf bloßer Erde und das reichliche Nachwachen (die *χαμαεινία* und die *ἀγρυπρία*), und zwar dies im Gedanken an die zukünftige Herrlichkeit, Röm. 8, 28. Bete dabei viel und inbrünstig. Nur durch Gebet überwinden wir die Versuchungen des Bösen und seiner Dämonen (Kap. 11).⁸⁶⁾

Das Wesentliche dieser Rathschläge in Bezug auf das äußere Verhalten des Mönchs kehrt andernwärts in gedrängterer Kürze und bald so bald so variiert wieder, z. B. in den von Rufin übersetzten und von Benedikt von Aniane aufbewahrten Sentenzen für die in Cönobien und Herbergen weilenden Brüder (ob. S. 29, Nr. 5), in dem lat. Schlusse des kleineren Antirrhetikos, woselbst reines Gebet, Palmensingen, Schriftlesung, Todesbetrachtung und Handarbeit als die fünf Hauptmittel zur Beförderung des Obstehens im Kampfe wider die acht Lastergedanken empfohlen werden,⁸⁷⁾ desgleichen in Nr. 6 der *Capita practica ad Anatolium*, wo diese Fünfszahl mönchischer Kampfesmittel zu einer Neunzahl erweitert erscheint. Es werden nämlich hier drei Triaden von Gegenmitteln gegen die Leiden und Gebrechen der Seele namhaft gemacht, und zwar so, daß zu jeder der drei Seelenkräfte eine dieser Dreieiten in besondere Beziehung gesetzt wird; die Verirrungen des *νοῦς* sollen durch Schriftlesung, Nachwachen und

⁸⁶⁾ Verschiedene Aussprüche, besonders aus den Kap. 9 u. 11 der *Rer. monachal. rationes*, findet man in späteren erbaulichen Apophthegmen-sammlungen beifällig citiert; so in den *Verba Seniorum* (bei Rosweydh, Vit. Patr. I. V) c. 3, 3 und c. 12, 4 (Migne t. 73 lat., c. 860 u. 941). Besonders stark hat Theodor v. Cessa die Schrift für seine *Capitula practica centum* (in *Postius Thesaur. ascet.*, p. 345—403) ausgeplündert.

⁸⁷⁾ Vgl. „Sehze v. d. 7 Haupttünden“, R. 2, S. 27.

Gebet, die der *ἐπιθυμία* durch Hunger, Arbeit und Einsamkeit, die des *θυμὸς* durch Psalmengesang, Langmut und Barmherzigkeitsübung geheilt werden — alles dies in zweckmäßiger Verteilung über die verschiedenen Zeiten und in maßvoller Anwendung.

Es sind aber nicht diese äußeren Tugendmittel-Rathschläge, wobei unser Schriftsteller hauptsächlich verweilt, sondern der innere Kampf wider die verschiedenen Regungen sündiger Leidenschaft, das Gebiet der Gedankensünden ist's, was sein Interesse vor allem in Anspruch nimmt. Mit dem Bereiche der Thatsünden, der Ansechtungen *διὰ τῶν πραγμάτων*, mögen die gewöhnlichen Moralisten sich beschäftigen: Evagrius erteilt Belehungen zum Kampf wider das Angesehtenwerden *διὰ τῶν λογισμῶν*.⁸⁸⁾ Hier ist sein eigentliches Lehrgebiet, hier der Hauptschatz seiner geistlichen Erfahrungen, hier die Sammlung seiner kostbarsten Trophäen. Glänzte er doch (wie Sozomenos ihn rühmt, s. oben R. 2 3. Anf.) vor allem als ein *ἐπίβολος διακρίναι τοὺς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄγοντας λογισμοὺς*! Sowohl für die Aufzählung dieser Seelenleiden und Kämpfe, wie für ihre nähere Beschreibung und Charakteristik ist er ein Klassiker geworden, bewundert und reichlich ausgebeutet von seinen jüngeren Zeitgenossen Nilus, Cassian 2c., und durch diese und andere Nach-eiferer und freie Fortbildner seines Lehrtropus zu einem gesetgeberischen Einflusse auf die gesamte Moraltadition der Folgezeit gelangt, der von der Achtung, welche seinem Ansehen als Dogmatiker frühzeitig widerfuhr, selten absteht.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Logismenlehre des Evagrius, der wir früher (Sieben Hauptf. 2c., R. 2) eine eingehende Darstellung und Würdigung gewidmet, jetzt nochmals vorzuführen. Nur darauf sei auch hier wieder hingewiesen, daß die Reihenfolge,

⁸⁸⁾ Pract. c. 47: *ἁμαρτία ἐστὶ μοναχῶν, ἢ πρὸς τὴν ἀπηγορευμένην ἡδονὴν τοῦ λογισμοῦ συγκατάθεσις*. Vgl. das dann in c. 48 über die verführenden Einwirkungen der Dämonen Bemerkte, deren *αἰσχρὰς φαντασίας* es aus der Seele zu vertreiben gelte. Ferner ib. c. 50, und überhaupt Gaf, Gesch. der chr. Ethik I, 132 ff.

in welcher er die acht Lastergebanten aufzählt — mit der überwiegend sinnlich gearteten Tetras gula, luxuria, avaritia, tristitia voran, und mit der mehr spirituellen Tetras ira, acedia, vana gloria, superbia an zweiter Stelle — für ihn eine konstante ist. Soweit wir Kenntnis von seinen Schriften haben, läßt er keine Abweichung von dieser Reihe stattfinden; der Antirrhētikos in beiden Rezensionen, der kleineren wie der größeren, und der Eingang der Capita practica (Nr. 7—22) stimmen genau darin überein. Gefräßigkeit ist für ihn Führerin der Gruppe sinnlicher Passionen, Zorn Führer der Gruppe geistlich gearteter. Mag unsere Mutmaßung, daß der ersteren Gruppe die stoische Vierzahl der Leidenschaften und der zweiten das stoische Doppelpaar der Untugenden zu Grunde liege (a. a. O., R. 1 u. 2), gerechtfertigt sein oder nicht, auf jeden Fall steht für die Glieder beider Gruppen ihre Aufeinanderfolge fest und läßt das ganze achtheilige Schema eine vom Sinnlichkeitspol (gula, luxuria) zum Geistigkeitspol (vanitas, superbia) hinstrebende Bewegung hervortreten. — Von der Bedeutung der sinnlichen Lastergruppe scheint Evagrius eine vergleichsweise geringschätzige Meinung zu hegen; viel höher wertet er den Kampf wider die geistigen Laster: Zorn, Acedie, Eitelkeit, Stolz. Der die Spezialüberschrift *περὶ παθῶν* tragende Abschnitt R. 23—27 des „Monachos“ gibt darüber interessante Aufschlüsse. „Der immaterielle Feind ist schwerer besiegbar als der materielle“ (*τοῦ ἐνύλου πολέμου ὁ ἄυλος χαλεπότερος*, R. 23). „Die nur körperlich verursachten Leidenschaften sinnlicher Art vermag schon strenge Enthaltbarkeit (*ἐγκράτεια*) zu bewältigen, dagegen die persönlich verursachten seelisch-geistigen allein die Liebe“ (R. 24). „Die über die sinnlichen Affekte herrschenden Dämonen weichen bald, aber die über die Leidenschaften physisch-geistlicher Art regierenden harren aus bis zum Tode“ (R. 25). — Als vor allen schwer zu bändigende Leidenschaft wird hier (wie auch anderwärts, z. B. Pract., cap. 11—17, und Antirrhēt. R. 6) der Zorn, in sich begreifend sowohl den plötzlich aufbrausenden Grimm wie die langsam über Bösem brütende Rachgier, beschrieben. Ferner wird

als ein besonders tödlicher Seelenfeind, der vom gesamten Seelen- und Geistesleben Besitz ergreift und der zwar leicht weicht, aber auch gerne wiederkehrt und immer wieder neue Überfälle wagt, der schlimme „Mittagsdämon“ (Ps. 91, 6) der Acedie oder des geistlichen Stumpfseins geschildert. Die besonders anschauliche und lebendige Art, wie über die von diesem ersten Paare der geistigen Leidenschaftengruppe her ergehenden Angriffe berichtet wird, legt die Vermutung nahe, daß gerade mit ihnen Evagrius vorzugsweise heftige und hartnäckige Kämpfe zu bestehen gehabt haben werde. Verhältnismäßig rascher pflegt er über das letzte Lasterpaar, Eitelkeit und Hoffart, wegzugleiten, wohl weil seit seinem Übergang zum Einsiedlerleben ihm von deren Seite her nicht mehr so schwere Anfechtungen widerfahren waren.

Daß das sittliche Vollendungsziel, der Siegeslohn des asketischen Kampfes und Strebens, im Gelangen zu wirklicher völliger Apathie (zur Apathie im Unterschiede von bloßer Gesynchie, vgl. oben) bestehen müsse, behauptet unser Schriftsteller mit angelegentlichem Ernst. Der Mönch kann es zu völliger Bewältigung seiner Leidenschaften bringen, und er soll es. Was Evagrius selbst am Abend seines Lebens erreicht zu haben bekennt: das „Nicht mehr Bedrängtwerden von den Leidenschaften“ (s. oben S. 14), er fordert es von seinen Schülern, er hält es seinen Lesern als ein erreichbares Tugendziel vor. „Die von den Dämonen herkommenden Anfechtungen sämtlich zu beseitigen (*ἀπαρτρώσαι*) ist möglich“ (Pract. c. 52). „Die Tugenden reinigen die Seele und verbleiben stetig in ihr, der gereinigten“ (ib. 57). Es gibt eine unvollkommene Apathie, die dem, der jeweilig über einen oder den anderen Dämon gesiegt hat, zu teil wird; die vollkommene Apathie aber überkommt die Seele dessen, der im Kampfe wider alle Dämonen Sieger geworden ist (c. 60). Am Ziele des Tugendkampfes vollzieht in uns durch die Apathie sich jener selige Zustand der Ruhe und der völligen Ausgleichung aller Gegensätze, welchen der Apostel Gal. 3, 28 beschreibt (c. 63). Die Apathie einer vernünftigen Seele, welche die weltlichen Begierden

gänzlich verleugnet und verbannt hat, ist jenes „hochzeitliche Kleid“ im Gleichnisse des Herrn, Matth. 22, 11. 12 (c. 64). Wer zu diesem Zustande hindurchgedrungen ist, der schaut seines Geistes ungetrübt lautere Beschaffenheit gleich dem Sapphir oder dem reinen Himmelsblau, Exod. 24, 10 (c. 70). Auf dieser Höhe des völligen Triumphierens über alle Affekte, des Gereinigtseins auch von den letzten Schladen irdischer Lust, schaut man Gott selber wie er ist. Zwar nicht unaufhörlich und zu jeder Zeit geschieht das, aber doch zur Zeit des Gebets, wo das selige Licht von oben uns umfließt (cap. 71 — vgl. unten, C).

B. Physische Lehren. Der Mensch, umgeben von Engeln und Dämonen.

„Willst du Gott erkennen? Gehe hin und erkenne zuvor dich selbst!“ Dieses zweite Sprüchlein des Geistlichen Alphabets (oben S. 32) kann zum Ersatz dienen für ein die Mittelstufe mönchischen Erkenntnistrebens, die *γνωσική*, bezeichnendes Motto, das man eingangs der *Capita practica* (zwischen cap. 2 und 3) vermisst. Selbsterkenntnis ist auch unserem Weisen Vorbereitung zur Gotteserkenntnis. Wer der Mensch ist nach seiner inneren wie äußeren Wesensseite, seiner Leiblichkeit und Geistesnatur, und in welchem Verhältnis er steht zu den übrigen Kreaturen Gottes, den vernünftigen wie den unvernünftigen: das wird für ihn den Inhalt jener *γνωσική* gebildet haben, die er als zweites Hauptgebiet der christlichen Gesamtwahrheit, in der Mitte stehend zwischen *πρακτική* und *θεολογική*, bezeichnete. — Zusammenhängendes über den Gehalt dieser seiner heiligen Physik oder Naturweisheit läßt seinen griechischen (und lateinischen) Schriften, die ja nur Schriftbruchstücke sind, sich nicht entnehmen. Soviel aber dürfte als sicherstehend anzunehmen sein, daß es Elemente klassisch-philosophischer Weisheit, insbesondere platonisch-stoischer Anthropologie und Kosmologie waren, womit er auf diesem Gebiete operierte. Es läßt das aus nicht wenigen seiner Aussprüche sich erkennen.

Wie seine Lehrer, die kappadokischen Gregore, so nimmt auch Evagrius eine Dreiheit menschlicher Seelenkräfte an. Der Einteilung des Seelenlebens in die Gebiete des *ἐπιθυμητικόν*, des *θυμικόν*, des *λογιστικόν* begegnet man mehrere Male bei ihm; s. bes. Pract. cap. 58 u. 61. In der letzteren Stelle kombiniert er mit dieser Dreizahl der Seelenvermögen auf eigentümliche Weise die Vierzahl der Kardinaltugenden. Der Klugheit (nebst Einsicht und Weisheit) weist er ihren Sitz im *λογιστικόν μέρος* zu, der Mäßigkeit (nebst Liebe und Enthaltksamkeit) im *ἐπιθυμητικόν*, der Tapferkeit (nebst Geduld) im *θυμικόν*, und endlich der Gerechtigkeit in allen dreien oder im Ganzen der Seele.⁸⁹⁾ Eine etwas anders gestaltete Beziehung der Kardinaltugenden-Tetras zur Seelenkräfte-Trias entwickelt der (nur lat. erhaltene) Schluß des kleineren Antirrhethikos-Traktats; hier wird der Klugheit die Aufgabe zugewiesen, den Mut (das *θυμικόν*) zu rüstigem Kampfe wider die Leidenschaften anzutreiben, der Enthaltksamkeit oder Geduld die Aufgabe, zügelnd und zur Vorsicht mahnend auf den Intellekt einzuwirken, der Gerechtigkeit die Aufgabe, dem Begehrungsvermögen die normale Richtung auf das Göttliche zu erteilen, der Tapferkeit endlich die Aufgabe, durch Zügelung und Lenkung der fünf Sinne den gesamten Menschen innerlich wie äußerlich rein zu erhalten.⁹⁰⁾ — Im Anschluß an die hier berührte Ausführung gibt Evagrius eine zusammenfassende Wesensbeschreibung der Seele; er bezeichnet sie als „lebendige, einfache, körperlose, unsichtbare Substanz, desgleichen als unsterblich und geist- und vernunftbegabt“. „Wie das Auge im Leibe

⁸⁹⁾ Pract. c. 61: *Τριμερὸς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσης — ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετὴ, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη.* Dazu Gaß a. a. D.

⁹⁰⁾ De octo vitios. cogit. (p. 1276 M.); statt „sapientiae“ ist hier (3. 29 v. u.) jedenfalls *patientiae* zu lesen. Hierher gehört auch das von Sokr. h. e. IV, 23 mitgeteilte Fragm. aus dem „Gnostikos“ (oben, S. 28).

die Herrschaft übt, so soll der Geist (mens) in der Seele herrschen.“⁹¹⁾

Es folgt ebendasselbst ferner eine merkwürdige Beschreibung der Stelle, welche der Mensch inmitten der übrigen geschaffenen Vernunftwesen, der Engel und der Dämonen einnehme, sowie der von diesen Kreaturgenossen auf ihn geübten Einwirkungen. „Von den vernunftbegabten Kreaturen, die unter dem Himmel sind, kämpft ein Teil, ein Teil kämpft für sie, ein Teil kämpft gegen sie: die Kämpfenden sind die Menschen, es kämpfen für sie die Engel Gottes, es kämpfen gegen sie die unsauberen Geister. Nicht wegen Mangels an Mitstreitern also, auch nicht wegen der (überlegenen) Stärke der Angreifer, sondern wegen der Lässigkeit von uns Kämpfern selbst geht die Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge für uns verloren!“⁹²⁾ — Beiderlei Mitgeschöpfe, die Engel wie die Dämonen, sind unserem Autor reale Wesen, von denen reichliche Einwirkung beiderlei Art, heilsame und schlimme, auf die Menschen ergeht. Von Gott geschaffen und ursprünglich gut sind sie beide, denn „Gott, der von Natur Gute, verursacht nichts Böses“; alles Böse ist nur privatio boni, nicht seiner Substanz nach böse — gleich der Finsternis, die nichts anderes als Abwesenheit des Lichts ist.⁹³⁾ Aber gerade als ursprünglich gute, als gefallene Geister sind die Dämonen umso schlimmere Feinde unseres Seelenheils. Sie umdrängen uns täglich und stündlich, sie lassen kein Gebiet unseres Seelen- und Geisteslebens frei von ihren listigen Angriffen, sie beunruhigen uns im Wachen ebenso wohl wie im Träumen, beim Fasten wie bei der stillen Meditation und beim Schriftlesen! Soviel Hauptleidenschaften der

⁹¹⁾ De octo vit. cogg., App. (p. 1276 M.).

⁹²⁾ L. c. (1276): Quae sub coelo sunt et ratione utuntur, partim pugnant, partim propugnant, partim oppugnant: pugnant enim homines (? l. spiritus), propugnant angeli Dei, oppugnant impuri homines, etc. Die Sentenz findet sich wirklich so an der Spitze der Eingangssätze des größ. Antirrh., s. den überf. syr. Text in Anh. II.

⁹³⁾ De octo vit. cogg., 1277, 3. 1, 2, und 1276, 3. 9 v. u.

Seele es sind, soviel Dämonen stürmen auf uns ein! Die acht Logismen oder Lastergedanken sind nicht bloße Gedanken, sondern, wie das Mögliche und Unvermittelte ihres Kommens zeigt, Dämonenwirkungen, Eingebungen (λογισμοὶ ἐμβαλλόμενοι, suggestiones) unsauberer Geister, Anläufer (ὄρματ) der Werkzeuge des Bösewichts. Im Warnen vor der gefährlichen Taktik dieser unsichtbaren Feindesmächte ist Evagrius ebenso unermüdlich, wie er im drastischen Beschreiben und phantasievollen Ausmalen ihres Verfahrens uner schöpflich ist, — vgl. außer dem Antirrhētikos besonders jenen mittleren Hauptteil der Practica (cap. 43—71), der die Spezialüberschrift *Ἱσυχάζματα πρακτικά* führt. — Doch auch den Aktionen der guten Geister ist seine Aufmerksamkeit zugewendet. Was der Mensch, der kämpfende Asket, von ihrer Seite her erfährt, ist nicht minder real wie die schlimmen Einwirkungen seitens der Dämonen. „Die Engel freuen sich ob jeder Abnahme der Lasterhaftigkeit, gleichwie die Dämonen über jeden Rückgang der Tugend frohlocken; jene bedienen uns (*ὑπεράγοντες εἰσιν*), wenn wir Liebe und Barmherzigkeit üben, diese wenn Haß oder Zorn über uns kommt“ (Pract. cap. 48). Die Engel geben uns gute Vorstellungen, Tugendgedanken ein, behufs direkter Bekämpfung der Lastergedanken, welche die Dämonen uns suggerieren (cap. 65). Und glücklicherweise sind sie hierin die stärkeren, die unseren Feinden überlegenen Kämpfer; der erprobte Asket weiß das und kann es bezeugen. Es gibt Eingebungen von engelischer Seite her, die uns völlig überwältigen, denen sich kein Widerstand entgegensetzen läßt, während die Eingebungen aus dem Lager der Dämonen sämtlich überwunden werden können.⁹⁴⁾ Wenn Erlebnisse der letzteren Art uns begegnen, folgen auf sie Zustände der Aufregung, aber die Eingebungen der Engel begleitet ein Zustand des Friedens (*εἰρηνικὴ κατάστασις*, cap. 52). — Die für uns einstweilen noch nicht zugänglichen, aber syrisch erhaltenen

⁹⁴⁾ Pract. c. 52: Ὅτι πᾶσι μὲν τοῖς ἐπὶ ἀγγέλων λογισμοῖς ἡμῖν ἐμβαλλομένοις δυνατόν ἀντιστῆναι, πάντας δὲ τοὺς ἐπὶ δαιμόνων λογισμοὺς δυνατόν ἀνατρέψαι.

Schriften De Cherubim und De Seraphim dürften weitere Beiträge zum angelologischen Teil seiner Weltanschauung enthalten, gleichwie der Traktat De daemonibus Philistaeis solche zu seiner Dämonenlehre. Über einige eben hieher gehörige Fragmente aus seinen prognostischen Centurien, welche Maximus Confessor aufbewahrt hat, wird unten C (3. Ende) zu handeln sein.

Nicht bloß der guten und bösen Geisterwelt aber, sondern auch dem Naturleben muß Evagrius sein Interesse gewidmet haben. Seine „Physik“ umschloß jedenfalls ein beträchtliches Quantum derartiger symbolischer Deutungen von lebenden und unbelebten Naturdingen, wie seine Capitula per gradus consequentiae (oben, S. 31) sie an einer beschränkteren Zahl von Proben uns kennen lehren. Er dürfte das Verfahren einer Spiegelung der himmlischen Dinge in unserer irdischen Welt und der analogisch-symbolischen Deutung der letzteren wohl mit ähnlichem phantasievollen Eifer betrieben haben, wie sein wahrscheinlicher Zeitgenosse, der Theopapate (wohl Dionysios von Rhinokollura, Sozom. h. e. VI., 31). Als biblische Hauptfundstätte für Anregungen zu derartiger naturtheologischer Spekulation werden ihm, wie auch schon Früheren (bes. Novatian, Tertullian und schon Philo), die mosaischen Speisefestsetzungen in Lev. 11 u. Deut. 14 mit ihrer Reinerklärung der einen und unreinerklärung einer andern Hälfte der Tierwelt gedient haben. Nennt er doch Mosen „einmal jenen Heiligen, der über Naturdinge symbolisch handle“ (Pract. cap. 26) und bietet er in der zweiten Hälfte der Cap. per grad. cons. (Nr. 17—33) verschiedene charakteristische Proben moralischer Deutungen von Tieren, Naturelementen u. s. w., die eine entsprechende Verwertung der Bilder- und Zeichensprache des alten Testaments voraussetzen. Auch sein Hiob- und Proverbienkommentar (oben, S. 33) dürften manches hieher Gehörige enthalten haben, bes. in den auf Stellen wie Hi. 38—41 u. Spr. 30. 31 bezüglichen Abschnitten. — Daß die asketisch-monastische Grundrichtung des Autors diese seine Gedankengebilde auf dem Gebiet der Naturmythik vielfach beeinflusst haben wird, läßt sich

ermarten. In der That atmen von den uns erhaltenen Proben seiner diesbezüglichen Ausführungen nicht wenige einen spezifisch asketischen Geist. Man lese die Deutungen der 16 physisch-psychischen Krankheitsphänomene, womit jene Capitula per gr. cons. anheben; desgleichen von den hierauf folgenden Tierdeutungen solche wie die auf die Ameise, den Geco (*ασκαλαβότης*, Stern-eidechse), den jungen Löwen, den Hahn, den Bock, die Raben, die jungen Adler bezüglichen;⁹⁵⁾ nicht minder die merkwürdigen günstigen Deutungen, die er — wohl wegen Matth. 3, 4 (Joh. der Täufer) — beiden Arten von Heuschrecken: der gewöhnlichen Wanderheuschrecke und dem Chargol oder Ophiomaches (Levit. 16, 22), zu teil werden läßt.⁹⁶⁾ Auch die Symbolisierungen von Abgrund, Erde, Feuer, Wasser, samt dem zwischen hinein entfallenden kräftigen Hieb auf das unglückselige Weib (oben S. 31 u. 60) sind in dieser Beziehung lehrreich.⁹⁷⁾

C. Theologische Lehren. Gott; Christus; das selige Jenseits.

„Das Gottesreich ist Kenntnis der heiligen Trias, in gleichem Verhältnis sich erstreckend wie die Beschaffenheit des Geistes, und dabei überlegen seinem unvergänglichen Wesen.“⁹⁸⁾ In diese Worte des dritten Einleitungssatzes der Cap. practica kleidet Evagrius ein, was er, anknüpfend an seine Definitionen von Christentum (oben S. 56) und von Himmelreich (S. 58), über das dritte und höchste der asketischen Erfahrungs- und Erkennt-

⁹⁵⁾ Capit. XXXIII p. grad. cons., c. 1265—1267.

⁹⁶⁾ Gbb. 1265, 3. 8 v. u.: *Ἀσκαλῆντοι ἀντίδες* (cf. Matth. 3, 4), *ψυχὰι λογικαὶ μὴ σαλευόμεναι ὑπὸ τοῦ θανάτου καὶ ὑπὸ τῶν σπερμάτων διατρφεόμεναι*. Ferner Pract. c. 26 (c. 1227 M.): *... μεγάλη λέγεται ἡ ἀγάπη, ὅτι χαλινός ἐστι τοῦ θυμοῦ· ταύτην καὶ Μωσὴς ἐκέλευς ὁ ἅγιος ἐν τοῖς φρονικοῖς συμβολικῶς ὀφιομάχον* (l. ὀφιομάχην, cf. Lev. 11, 22) *ὠνόμασεν*.

⁹⁷⁾ Capp. p. grad. cons., c. 1267.

⁹⁸⁾ *Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρατετινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοῦς, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ* (Pract. c. 3, p. 1221).

nisgebiete zu sagen hat. Die Sentenz, an und für sich nicht sonderlich klar, gestattet es nicht, von dem Lehrinhalte der speziellen Theologie oder Gotteslehre des evagrianischen Systems (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) sehr weitgehende Erwartungen zu hegen. Begriffliche Klarheit und Schärfe in Bezug auf das Erkennen des Wesens der Gottheit anzustreben, konnte nicht Sache dieses mystischen Asketikers sein, dem Erötung aller natürlichen Triebe und „Ausreinigung des *παθητικὸν μέρος* der Seele“ (oben S. 65) wichtiger war als alles andere. Nicht das Erkennen sondern das Erleben, das Genießen der Gottheit war für ihn höchstes Ziel,⁹⁹⁾ nicht auf *θεογνωσία* sondern auf *θεοουγία* mußte sein, des christlichen Neuplatonikers und Geistesgenossen des Areopagiten, Streben gerichtet sein.

So betont er denn aufs stärkste das schlechthin Einfache und Unteilbare, das Unbestimmbare und absolut Einheitliche des göttlichen Wesens. Gott ist ihm zunächst *μονάς*, weiterhin *ένάς* und erst in letzter Linie *άγία τριάς*.¹⁰⁰⁾ Er leugnet die göttliche Trias nicht, er will sie auch als Trinität, mit innigstem Gecoinigtsein ihrer drei Wesensfaktoren vorgestellt wissen; aber er lehnt es ab, den Trinitätsbegriff dogmatisch zu fixieren, ihn in bestimmte Lehrformeln zu bannen. Die Anwendung solcher Ausdrücke wie *οὐσία* und *υπόστασις* zur Definition der Trinität kann nicht nach seinem Sinne gewesen sein. In dem interessanten Fragment, das Sokrates (III, 7) als dem *Μοναχικόν* entnommen mitteilt, verbittet er sich ausdrücklich die Anwendung menschlich-logischer

⁹⁹⁾ Es ist bezeichnend, daß unmittelbar an die eben mitgeteilte Sentenz über die *γνώσις τ. άγ. Τριάδος* das weitere Sätzchen (Pract. c. 4) sich anschließt: *Οὐτως τις έρῷ, τοῦτον καί έρίεται πάντως, καί οὐ έρίεται, τούτου καί τυχεῖν άγωνίζεται, κτλ.*

¹⁰⁰⁾ Maximus, Schol. in I. Dion. Areop. de hierarch. coel. c. 7 s. fin.: *Ὅτι δέ έστι ένάς καί μονάς, καί Εὐάγγριος ὁ άνόσιος έν τῇ δευτέρῃ εκατοντάδι κεφ. τρίτῃ φησὶ τοῦτο. „Αὐτός έστι μονάς, έπειδή τὸ θεῖον άπλοὺν καί άδιαίρετόν έστι. τούτου χάριν μονάς. καί μονάς γάρ άριθμητικῶς εἰπεῖν, άπλή καί άσύνθετός έστιν. ένάς δέ διὰ τοῦτο, έπειδή καί πρὸς έαυτήν ήνωται ἡ άγία Τριάς φραστικῶς, καί ένοῖ πάντας τοῖς αὐτῇ πλησιάζοντας κατὰ τὸ εἰρημένον έν τῷ Εὐάγγελίῳ“ (Joann. 17, 11).*

Termini auf das schlechthin einfache und unerforschliche Göttliche; „nichts derartiges wie Oberart (*γένος*), Unterart (*είδος*), Differenz (*διαφορά*), Eigenschaft (*ἴδιον*), Merkmal (*συμβεβηκός*) u. darf von der heiligen Trias ausgesagt werden; schweigend bete man das Unausprechliche an!“¹⁰¹⁾ Aus der Art, wie er in c. 71 des „Praktikos“ das selige Gottschauen des zur affektlosen Ruhe gelangten, von allen Leidenschaften völlig befreiten Virtuosen der Askese beschreibt, erhellt, daß er einen gewissen Lichtglanz, ein während der Gebetsentzückung demselben erscheinendes höheres Licht, als das Medium, wodurch die Gottheit sich hienieden einzelnen offenbare, betrachtete.¹⁰²⁾ Evagrius erscheint laut dieser Äußerung als einer der frühesten kirchlichen Vertreter der hesychastischen Weisheit. Die Theorie und Praxis jener Athos-Asketen des 14. Jahrhunderts hat an ihm einen ihrer namhaftesten und entschiedensten Anwälte im kirchl. Altertum.

Ein angelegentlicher Vertreter festbestimmter dogmatischer Formulierung der Gotteslehre war demgemäß Evagrius nicht. Auch in dem, was sein Fragment *Εἰς τὸ ΙΙΙΙ* (oben S. 32 f.) mystisch Grübelndes über den Sinn der 10 hebräischen Gottesnamen

¹⁰¹⁾ Sokr. III, 7, 22 f.: *„Εὐάγγριος δέ έν τῷ Μοναχικῷ προπετώς μέν καί άπερικέπτως θεολογεῖν άποσυμβουλεύει. όρίζεσθαι δέ ώς άπλοὺν τὸ θεῖον άντη άπαγορεύει. τῶν γάρ συνθέτων εἶναι τοὺς ὄρους φησὶν. Ὁ δέ αὐτός καί ταῦτα κατὰ λέξιν διδάσκει. πάσα πρότασις, φησὶν, ἢ γένος έχει κατηγορούμενον (i. e. habet quod praedicatur), ἢ είδος, ἢ διαφοράν, ἢ ἴδιον, ἢ συμβεβηκός, ἢ τὸ εκ τούτων συγκείμενον. οὐδέν δέ επί τῆς άγίας Τριάδος τῶν εἰρημένων έστι λαβεῖν. σιωπῇ προσκυνεῖσθω τὸ άρρόητον.“* Auf das Bedeutsame des Ausspruchs hat Harnack, Dogmengesch. II, 275 (vgl. 20) mit Recht aufmerksam gemacht.

¹⁰²⁾ Pract. c. 71 (1244 M.) heißt es von dem wider die πάθη kämpfenden Asketen: *καί τὰ μέν πάθη άποθήσεται διὰ τῶν άρετῶν, τοὺς δέ ψιλοὺς λογισμοὺς διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας. καί ταύτην πάλιν, επιφανέντος αὐτῷ τοῦ φωτός εκείνου τοῦ κατὰ τὸν καιρόν τῆς προσευχῆς εκτυποῦντος τὸν τόπον τοῦ θεοῦ.* — Über die an diese Ausführung sehr erinnernde Lehre der Athos-Hesychasten um 1340 vgl. Joh. Kantakuzenus Hist. II, c. 39 f.; F. J. v. Stein, Studien über die Hesychasten Wien 1874; Hergenroth, RQ. II, 208.

(Adonai, Ja, **IIII**, El, Eloim, Adon, Sabaoth, Saddai, Jaso, Eserie) sowie über den besonderen Tiefinn des dritten dieser Namen, des geheimnisvollen Tetragramma (יהוה) aussagt, tritt eine vom katholisch-kirchlichen Typus der Gotteslehre abgekehrte, judaistisch-gnostische Geschmacksrichtung hervor. Er hatte diese seltsame Spielerei, in der er sich mit Hieronymus (Epist. 25 ad Marcellam) berührt, sicherlich von ursprünglich jüdischer Quelle her bezogen. Daß er mittels der wunderbar kühnen Hypothese: der inmitten der Buchstaben **III** und **III** (hebr. יי und יי) eingeschobene Buchstabe (στοιχειον) Sen verleihe dem Tetragramma eine Beziehung auf den Namen Jesus (beziehungsweise auf das Kreuz?), zur christlichen Gestaltung des mysteriösen Lechrtropus nicht eben viel beitrug, ist klar.¹⁰³⁾

Trotz dem allem hat Evagrius zur orthodoxen Trinitätslehre der Kirche seines Jahrhunderts sich gehalten. Es ist ihm nicht eingefallen, vom dogmatischen Standpunkt seiner Lehrer, der kappadokischen Gregore, abzuweichen; sowohl das in Nicäa wie das in Konstantinopel zu lehren und zu glauben Vorgeschiedene war auch für ihn maßgebend. Am Schlusse seiner Sententiae ad Fratres in coenobiis etc. steht eine ernste warnende Zurechtweisung von Lasterern der Trinität und Verächtern Christi; ähnlich am Schlusse der Sent. ad virginem.¹⁰⁴⁾ Jenes merkt-

¹⁰³⁾ Vgl. Ballarjis Textabdruck des Fragments und erläut. Bemerkungen dazu, in f. Opp. Hieronymi, Venet. 1766, t. III, p. 723—730. Seine Vermutung, Evagrius habe mit dem durch ein in f. Mitte eingefügten Sen (dem hebr. ש) erweiterten **IIII** den Namen שנין (in der fehlerhaften Schreibung שנין) gemeint, halten wir, wenn nicht für absolut unmöglich, doch keineswegs für wahrscheinlich. Auf jeden Fall litt, was unser Autor zur Deutung des mysteriösen Tetragramma versuchte, an arger Konfusion, wie f. Bemerkung zeigt: der Sinn aller fünf στοιχεια (**IIII**, samt dem eingefügten Σέν) sei: Ἀρχὴ αὐτῆς ὁδόντες ἐν αὐτῇ ὁ ζωὴν. Verwechslung des Buchst. ש mit שׂ „Zahn“ liegt jedenfalls hier vor. Sollte übrigens das hebr. Sächchen, das er auf die angegebene Weise übersetzte, nicht vielleicht שׂ שׂ = Dominus est, qui vivit gewesen sein?

¹⁰⁴⁾ S. p. 1282 und 1286 M.

würdige Glaubensexamen, das ihn sein Biograph Palladius in Gestalt einer visionären Unterredung mit drei als Kleriker verlarvten Dämonen, einem Eunomianer, einem Arianer, einem Apollinaristen, siegreich bestehen läßt, zeigt, daß er in den Augen seiner Umgebung als eine Säule kirchlicher Rechtgläubigkeit, beides in trinitarischer wie in christologischer Hinsicht, dastand. Das kürzere Lebensbild in Kap. 86 der Lausika gedenkt dieser visionären Geisterschlacht (auf welche auch eine Äußerung jener Sententiae ad fratres etc. hinzuweisen scheint¹⁰⁵⁾ in nur wenigen Worten mit der Angabe: Evagrius habe die drei Gegner mit Leichtigkeit zurückgeschlagen „durch geistliche Weisheit“ (τῇ πνευματικῇ σοφίᾳ). Eine von Cotelier bruchstückweise bekannt gemachte ausführlichere griech. Evagriusbiographie, angeblich ebenfalls von Palladius und in vollständigerem Texte noch koptisch, sowie wahrscheinlich auch syrisch erhalten (vgl. Anh. I), schildert den Vorfall eingehender und anschaulicher, mit Beibringung der im einzelnen zwischen den drei Häretikern und ihrem überlegenen Gegner ausgewechselten Fragen und Antworten.¹⁰⁶⁾ Die Quelle, woraus der

¹⁰⁵⁾ Sent. ad fratres etc. p. 1282: Vidi ego patres dogmatum illorum et in desertis commisi cum illis. Inimici enim Domini obviaverunt mihi, et daemones in verbis concertaverunt adversum me, et non vidi lumen verum in sermonibus eorum, etc.

¹⁰⁶⁾ Cotelier, Mon. Eccl. Gr. III, p. 117—120. Der den Eunomianer spielende Dämon tritt vor Evagr. hin und sagt: „Ich bin ein Eunomianer und dazu gekommen, daß du mir sagst: Ist der Vater ungezeugt oder gezeugt?“ Darauf Evagrius: „Dir antworte ich nicht, weil du schlecht (κακῶς) gefragt hast; denn von dem, der mit Gezeugtwerden nichts zu thun hat, sagt niemand, er sei gezeugt oder er sei ungezeugt!“ — Dem Arianer, welcher fragt: „was es um den hl. Geist sei?“, und ferner: „ob der Leib Christi von der Maria sei?“ entgegnet er: „Der hl. Geist ist weder gemacht noch geschaffen, denn alles Geschaffene ist räumlich beschränkt und der Veränderung unterworfen und empfängt seine Heiligung durch Mitteilung (ἐν μετοχῇ ἁγιασται).“ Auf jene zweite Frage antwortet er zunächst mit der Gegenfrage: „Das Entstammtsein des Leibes Christi von Maria bezweifeln die Manichäer und die Valentinianer und Marcioniten; thut das auch ihr Arianer?“, und weist den Gegner dann, als dieser zugestanden, daß

Biograph seinen Bericht geschöpft, kann schwerlich eine andere gewesen sein als des Evagrius eigene Erzählung über das betr. Traumgeſicht. Er mochte die Geſchichte im Kreiſe ſeiner Schüler

auch ſeine Setze an dieſen Zweifelſeln wenn nicht öffentlich doch inſeheim theilnehmen, auf eine Reihe von Thatſachen hin, woraus ſich das ächt Menſchliche der Leiblichkeit des Heilands ergebe, inſondere auf ſein allmähliches Waſſen im Mutterleiße, ſowie nachher auf ſein Beſchnittenſein, ſein Zuſichnehmen von Milch (*γαλακτῆρος*), ſein Geſpeiſt- und Getränktwerden, ſein Untervorſenſen unter Ermüdung und Schlaf; vor allem aber auf ſein Leiden am Kreuz ſowie auf das Entquellen von Blut und Waſſer beim Lanzenſtiche — worauf der Arianer beſchämt und ratlos (*ἀπορητής*) das Feld räumt. — Der Apollinarift endlich führt ſich bei ihm mit der Erklärung ein: jenen beiden ſei Recht geſchehen und die Wahrheit ſei auf ſeiner Seite; auch ſei er ſeinerſeits rechtgläubig und frei von Zweifelſeln (*ἀμφιζέλλω μὲν οὐδέν*). Aber, fährt er dann fort, „in Bezug auf Chriſtum hege ich die Überzeugung, daß derſelbe keinen menſchlichen *ρὸς* hatte, ſondern daß ſtatt deſſen Gott ſelbſt in ihm war, dieweil ein menſchlicher *ρὸς* nicht im ſtande iſt, den Fürſten der böſen Geiſter zu beſiegen!“ Worauf Evagrius ihm entgegnet: „Hatte er keinen menſchl. *ρὸς*, dann auch keinen Leib; ja dann darf man ihn überhaupt nicht Chriſtus nennen. Daß er neben dem unwandelbaren Logos auch eine wahrhaft menſchl. Seele und Leiblichkeit hat, lehrt der Apoſtel 1 Tim. 2, 8 u. c.“ Übrigens, fährt er gegen die drei Gegner zumal ſich wendend fort, ſeien ſie alle drei Leugner des Myſteriums der Trinität und noch ſchlimmere, als die den Sohn Gottes kreuzigenden Juden; denn nicht *κατὰ σέμνα* wie von Dieſen, ſondern *κατὰ πνεύμα* werde Chriſtus von ihnen umgebracht. — Beſtürzt entweicht nun das dämoniſche Dreigeſpenſt, aber auch Evagrius erwacht erſchrocken (*πεπτοστος*) aus ſeinem Geſichte und läßt ſeinen befreundeten Nachbarmönch Albinus (— deſſen die H. Laus. einige Male [c. 32, 43 u. 91] als ſeines vertrauten Geſährten Erwähnung thut —) ſich zum Troſte holen. Dieſer rät ihm nun, nicht zu viel allein zu ſein, und mahnt ihn, unter Hinweis auf die Gefahren einer alzu einſiedleriſchen Lebensweiſe, neben der vita contemplativa auch die activa nicht zu verſäumen. — Der kopt. Biograph (Amélineau, Do H. Laus., p. 121—124) bietet die Geſchichte großentheils faſt wörtlich gleichlautend mit Cotelliers griech. Text; doch iſt die Verhandlung mit dem Arianer etwas verkürzt und der Schluß (von jener Citterung des Paulusworts 1 Tim. 2, 8 an) fehlt, da die Hſchr. hier abbricht. — Ob der unter d. Titel: „Glaubensbekenntnis des Evagrius“ in einigen Syriſchen Kodizes des Brit. Muſeums ſtehende Traktat (ſ. Hſchr. 743 und

zuweilen mitgeteilt haben, wohl auch um dieſen zu zeigen, wie man beim Diſput mit derartigen Irrgläubigen zu verfahren habe.

In trinitariſcher und chriſtologiſcher Hinſicht wird Evagrius demnach als orthodox gelten dürfen. Eine andere Frage iſt, ob er ein Glaubensexamen auf anthropologiſch-soteriologiſchem und eſchatologiſchem (ſowie bezw. auf angelologiſchem) Gebiete mit gleich gutem Erfolge zu beſtehen vermocht hätte. Daß auf dieſen Gebieten nicht alles bei ihm ſo ſtand, wie es geſollt hätte, ergibt das oben über ſeine Apathielehre Mitgetheilte. Die Behauptung, daß ein vollſtändiges Gereinigtwerden von allen Leiſenſchaften, alſo das Gelangen zu abſoluter Sündloſigkeit im Dieſeits nicht nur möglich ſei, ſondern auch thatſächlich vorkomme, ſetzt eine teilweise ähnliche Auffaſſung vom Weſen und von den Wirkungen der Sünde voraus, wie die bald nach ſeiner Zeit von Pelagius, Celeſtius und deren Anhängern vertretene. Auf einzelne Berührungen mit dem Pelagianismus trifft man auch ſonſt hie und da in ſeinen Schriften; vgl. z. B. Pract. cap. 53 z. 6., wo der Glaube als ein „inneres Gut“ des Menſchengeiſtes, das auch ſchon in den aller geoffenbarten Gotteserkenntnis fernſtchenden Leiden irgendwie vorhanden ſei, bezeichnet iſt, ſowie daſ. c. 45 u. 58.¹⁰⁷⁾ — Die Centuriae prognosticae, ſowie die Traktate De Cherubim, De Seraphim u. ſ. f., wenn ſie dereinſt ans Licht gezogen ſein werden, dürften manches Bedenkliche, beſonders auch auf eſchatologiſchem Gebiete, darbieten. Nach einem der durch

789 bei Wright) mit dem hier beſchriebenen Diſput wider die drei Häretiker in etwaigem Verwandtschaftsverhältniſſe ſteht, iſt uns einſtweilen unbekannt.

¹⁰⁷⁾ Vgl. in leht. Hinſicht Pract. c. 45, s. fin.: „(ἡ σοφία) τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις κατὰ φύσιν ἐνεργεῖν ἀναγκάζουσα, und c. 58: Κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ λογικὴ ψυχή, ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐπλεται, κτλ. Auf beide Stellen verweiſt F. Wörter (Der Pelagianismus nach ſ. Uſprung und ſ. Lehre u., Freiburg 1866), S. 13, zum Erweis deſſen, daß die ethiſche Lehreweiſe des Evagrius mit der ſtoiſchen Moral ſich nahe berühre und inſofern auch der pelagianischen verwandt erſcheine.

Maximus Confessor daraus mitgeteilten Fragmente scheint er, in ähnlicher Weise wie Origenes, eine im Jenseits sich fortsetzende sittliche Entwicklungsfähigkeit der Geistwesen, auch der Menschen, sowie ein Sichverwandeln letzterer einerseits in Engel, andererseits in Dämonen gelehrt zu haben. Die Wesenssubstanz der physischen Geschöpfe (*ψυχική κατάσταση*) entspringe aus der Engel- und Erzengelsubstanz; aus der physischen Wesenssubstanz (*κατάστασις*) stammen die dämonische und die menschliche her, und aus der menschlichen gehen Engel und Dämonen hervor.¹⁰⁸ Wir werden sehen, daß gerade dieser Satz (in Verbindung mit einer Sentenz verwandten Inhalts, auf welche Maximus gleichfalls Bezug nimmt) von der kirchlich-orthodoxen Zensur der Folgezeit betroffen wurde.

Fragen wir, am Schlusse dieses Überblicks über die Theologia Evagriana, auf welchen namhafteren Theologen des 4. Jahrhunderts seine Lehrweise vorzugsweise zurückzuweisen scheine, so läßt sich eine bestimmte, jeden Zweifel ausschließende Antwort hierauf schwerlich gewinnen. Für die Ausbildung seiner ethisch-asketischen Lehren und Grundsätze wird er jedenfalls den Makarii, insbesondere dem sketischen, auf den die gelegentlichen Zitate in seinen Schriften sich wohl beziehen, manche wichtige Anregung verdankt. Theologisch wird er sich mehr an den Kappadokiern (denen er jedoch auch asketische Motive entnommen zu haben scheint) gebildet haben. Bestimmteres über die auf ihn ergangenen

¹⁰⁸ Aus c. 19 der V. Centurie des Prognost. citiert Maximus (Schol. in libr. de eccl. hierarch., c. 6 s. fin.) die Stelle: „Ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικῆς κατάστασις γίνεται· ἐκ δὲ τῆς ψυχικῆς δαιμονιώδους καὶ ἀνθρωπίνης· ἐκ δὲ τῆς ἀνθρωπίνης ἄγγελοι πάντων καὶ δαίμονες γίνονται.“ Unmittelbar vorher geht, als aus Cont. II c. 78 entnommen, das Citat: „Ἐκαστον τέγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω, ἢ ὅλον ἐκ τῶν ἄνω, ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ ἐκ τῶν κάτω συνέστηκε. Daß der Sinn auch dieser Worte ein dem Apokatastasis-gedanken nahestehender ist (bez. dem Maximus so erschien) zeigt das voraufgehende, entschieden apokatastastian. Zitat aus Orig. De princ. I. I: Μετὰ τὸ ἐπὶ παντ τέλος, πάλιν ἀπορρέουσιν καὶ κατὰ πτωσις γίνεται.

Einflüsse dürfte sich kaum sagen lassen. Sein eigenstes Gebiet scheint die Logismenlehre oder die Lehre von der Bekämpfung der in den Gedanken sündigen wider den Asketen ergehenden Angriffe der Dämonen gebildet zu haben; möglicherweise hat er als Hauptbegründer dieser Lasterpathologie und als erster Erfinder ihres charakteristischen Otkonars zu gelten (vgl. „Lehre v. d. 7 Haupt.“, Kap. 2). In dem, was er über die Gesechie und Apathie lehrt, steht er schon nicht ganz so original da; hier mögen teils die ägyptischen Klosterheiligen, teils auch schon die Gregore, namentlich der Nazianzener, bei dem sich manches Entsprechende findet, auf ihn eingewirkt haben. Daß er auf psychologischem Gebiete Anklänge an den Nyssener darbietet, erhellt aus dem oben S. 67 über sein Festhalten an der Dreiheit der Seelenkräfte und der Vierzahl der philosophischen Tugenden Mitgeteilten. Doch liegt in dieser Lehrweise nichts, was etwa spezifisch nyssenisch genannt werden könnte. Auch der Nazianzener hat — mögen immerhin die uns erhaltenen Schriften Gregors von Nyssa etwas öfter Anspielungen auf jene Kräftetrias und auf das Tugendentetradord darbieten als die seinigen — die platonische Grundlage seiner Lehr- und Denkweise auf diesen Gebieten nicht verleugnet; und es kann deshalb aus jenem durch Sokrates (IV, 23) aufbewahrten Fragment des „Gnostikos“, worin unser Autor sein Wissen um die Vierzahl der Tugenden vom „gerechten Gregorios“ übernommen zu haben bekennet,¹⁰⁹ nicht ohne weiteres gefolgert werden, daß dieser *δικαίος Γρηγόριος* der Nyssener gewesen sein müsse (vergl. oben S. 8, N. 11). Immerhin bleibt eine gewisse Schwierigkeit — bis zur etwaigen Auffindung der Stelle, auf die Evagrius hier anspielt, in einem mit Sicherheit entweder dem

¹⁰⁹ Fragm. e Gnostico (b. Socr. IV, 23, 61): Τέσσαρες ἀρεταί, καὶ τὰς θεωρίας αὐτῶν, παρὰ τοῦ δικαίου Γρηγορίου μεμαθήκαμεν εἶναι, ἡρόνησον καὶ ἀνδραγαθίαν, σωφροσύνην. καὶ δικαιοσύνην. Wegen der zweimaligen Bezugnahme auf dens. Lehrer im Practicus (c. 61 u. c. 100) s. oben S. 8 N. 11.

Nazianzener oder dem Nyssener zuzuweisenden Schriftstück — auf diesem Punkte zurück.

4. Evagrius im dogmatischen Urteil der Nachwelt.

In viel weiterem Umfange als das über seine Lehrart bisher Bekannte es zu rechtfertigen scheint, ist Evagrius durch das Urteil der orthodoxen Überlieferung der späteren Jahrhunderte als ein Vertreter gefährlicher Irrlehren gebrandmarkt worden. Er spielt in der Ketzergeschichte der ausgehenden altkirchlichen Zeit eine Rolle, die ihn zwar nicht ohne weiteres als mit Archihäretikern wie Arius, Eunomius, Nestorius zc. auf gleicher Stufe stehend charakterisiert, immerhin aber seinen Ruf als in ähnlichem Grade wie z. B. der eines Diodorus oder wie im Abendlande der Semipelagianer Faustus, Gennadius zc. verdunkelt und geschädigt erscheinen läßt. — An zweien Häresien ist ihm Beteiligung vorgeworfen worden, der pelagianischen und der origenistischen. Prüfen wir diese Anklagen nach ihrem Umfang und Inhalt etwas genauer.

a. Evagrius im pelagianischen Streit.

Daß unser Schriftsteller im Punkte seiner Lehre von der Apathie, als einer nicht nur möglicher, sondern notwendiger Weise zu ersteigenden Stufe absoluter Sündfreiheit und Vollkommenheit, mit der Denk- und Lehrweise der Pelagianer sich tatsächlich berührt, muß zugegeben werden. Aber es ist doch bedeutsam, daß der einzige Zeitgenosse, der ihm Teilhaberschaft an dieser Häresie schuld gibt, sein Gegner Hieronymus ist. Und auch dieser stützt die Anklage, er habe zu den principes et socii des Pelagius gehört, durchaus nur auf jene Apathielehre.¹¹⁰⁾ Dagegen weist er sonstige Berührungen zwischen den dogmatischen Eigentümlichkeiten der beiden nicht hervorzuheben; und über etwelche persön-

¹¹⁰⁾ Hieron. in Jerem., Prol. I. IV (oben N. 76) und Dial. contr. Pelag., Praef.

liche Einwirkung des berühmten sketischen Mönchs auf Pelagius oder sonst eines der Häupter des Pelagianismus ist ihm offenbar nichts bekannt. Seine Beschuldigung leidet, sofern sie nur jenen Punkt wegen der Apathie betont, an zu vager Unbestimmtheit und Allgemeinheit; denn das genannte Dogma pythagoräisch-stoischen Ursprungs spielte keineswegs bloß im pelagianischen System eine Rolle. Es hatte, wie Hieronymus selbst (Lib. IV Comm. in Jerem., prol.) angibt, außerdem auch an Jovinianus, an dem Origenisten Rufin und an Origenes selbst Vertreter gehabt. Einen der wichtigsten und zumeist charakteristischsten älteren Vertreter der Lehre, den Alexandriner Klemens, vergißt Hieronymus obendrein zu nennen.¹¹¹⁾ Erscheint also mit dieser ausschließlichen Hervorhebung der Apathielehre die Behauptung eines Vorläuferverhältnisses zu Pelagius und dessen Genossen nicht genügend substantiiert, so besteht noch ein weiterer Sachverhalt, der unserem Schriftsteller zur Entlastung gereicht. Andere zeitgenössische oder der nächsten Folgezeit angehörige Ankläger als Hieronymus sind nicht nachzuweisen; derselbe steht mit seinem Versuche, in dem Origeneschüler Evagrius einen Haupturheber des Pelagianismus anzugeben, wesentlich allein. Die Älten des pelagianischen Streits wissen nichts über eine etwaige Verwertung evagriianischer Schriften im Lager der Pelagianer, oder umgekehrt über Augustinianer, welche jenen Beschuldigungen des Hieronymus etwa zugestimmt hatten. Der mit besonderem Eifer um den Nachweis eines ursächlichen Zusammenhangs der pelagianischen Häresie mit heterodoxen Lehrern des Orients sich abmühende Augustinianer Marius Mercator würde gewiß, hätte er über ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen seinen Gegnern und dem pontischen Asketen etwas in Erfahrung

¹¹¹⁾ über Klem. Alex. als Vertreter der Lehre v. d. Apathie: Winter, Die Lehre des Kl. v. Alex. Spj. 1882, S. 62 ff.; Euthardt, Gesch. d. chr. Eth. I, 119 f. — Aus Basil. M., aus Markus, Vit. Porphyrii Gazensis, aus der Vita Pachomii u. m. a. citiert Tillemont, Mém. X, 381 Zeugnisse zu Gunsten ebenders. Lehrweise. Vgl. Fontanini, Vit. Rufini p. 203 (t. 21 M.).

gebracht, darüber nicht geschwiegen haben. Die von ihm aufzuzeigen versuchten Spuren bewegen sich aber in ganz anderer Richtung. Nicht auf die Theologumena des Evagrius oder sonstwelche Vertreter des Origenismus, sondern auf die Lehren der Antiochener, vor allem des Theodor von Mopsuestia, suchte er das einseitig autonomistische, ersündelnde System seiner Gegner zurückzuführen. Er hat in Bezug hierauf bei mehreren Gelehrten Frankreichs und Italiens (wie Garnier, Noël, Norisius etc.) im 17. Jahrhundert Zustimmung gefunden, ohne die besser bezeugte gegenständige Annahme, welche das Selbständige und Originale der religiösen Geistesrichtung des Briten Pelagius mehr wahrzunehmen sucht, auf die Dauer verdrängen zu können. Man wird in dieser Mercatorischen Behauptung einer näheren Geistesverwandtschaft zwischen Pelagianismus und Antiochenismus ein Körnlein Wahres immerhin anerkennen dürfen,¹¹²⁾ ebenso wie auch eine gewisse verwandtschaftliche Beziehung der pelagianischen Denkweise und Lebensrichtung zum christlich-monastischen Stoizismus, wie u. a. Evagrius ihn vertrat, wohl annehmbar sein wird. Weiter indessen als bis zur Statuierung eines solchen indirekten genealogischen Zusammenhangs, für welchen der Monachismus mit seinen die ganze Christenheit von Osten bis zum fernsten Westen erstaunlich rasch ergreifenden und durchbringenden Traditionen den fruchtbaren Wurzelgrund bildete, darf schwerlich gegangen werden. Die teilweise geistige Verwandtschaft zwischen Evagrius und Pelagius ist sicherlich nichts rein Zufälliges — aber sie wird eher durch Zurückführung des Gemeinsamen auf gewisse ältere Wurzeln als durch die Annahme eines Deszendenzverhältnisses zwischen den beiden erklärt werden müssen.

b. Evagrius im ersten origenistischen Streit.

Es ist bedeutsam, daß Evagrius in den ersten Streit über die Dogmen des Origenes (ca. 394—404) nicht mit hineinge-

¹¹²⁾ Sowohl Wörter (a. a. O. S. 17 ff.) wie Klaffen (D. innere Entwicklung des Pelagianismus, Freib. 1882, S. 2) lehnen die Annahme

zogen wurde. Er hat denselben größtenteils mit erlebt, war seinem Ausgangspunkt und Hauptschauplatz, den Nitrischen Klöstern Ägyptens, unmittelbar nahe und war mit den Führern der origenistischen Partei, besonders den vier langen Brüdern, ohne Zweifel befreundet. Dennoch ist er unbehellig geblieben. Theophilus von Alexandrien, obschon gekränkt durch das einstige Ausschlagen des Bischofsamtes, welches er ihm angetragen (s. Kap. 1, S. 16 f.), nennt ihn doch nicht als einen Mitschuldigen derer, die er durch eine alexandrinische Synode des Jahres 400 als origenistische Häretiker hatte verdammen lassen und wider die er dann ein Synodalschreiben an die Bischöfe Palästinas und Cyperns ergehen läßt.¹¹³⁾ Man könnte annehmen, daß Evagrius dieses feindselige Vorgehen des Patriarchen gegen seine Gesinnungsgenossen nicht mehr erlebt habe und daß ihm so die Wohlthat des „De mortuis nil nisi bene“ zu gute gekommen sei. Aber zartfühlende Rücksichtnahmen dieser Art lassen sich einem Charakter wie Theophilus kaum zutrauen. Das Wahre wird sein, daß der still zurückgezogen in der Einsamkeit Kellias lebende Evagrius dem Gezänk der Mönche seiner Umgebung über die Rechtgläubigkeit oder Nichtrechtgläubigkeit des Origenes überhaupt fern geblieben und weder für die Nitrier, welche jene Rechtgläubigkeit behaupteten, noch für die ketzerischen Gegner und Verfechter des Origenismus eingetreten war. Er war aber in der That auch kein Parteigänger des häretischen Origenes. Man lese das Verzeichnis der acht errores Origenis, welche Epiphanius in seinen von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Briefe an Johannes von Jerusalem (Ep. 51 inter Epp. Hieron.) aufzählt, oder die Ergänzungspunkte zu dieser Rechenliste, welche jenes Synodal-

einer näheren Verwandtschaft zwischen dem Antiochenismus und der Lehre des Pelagius allzu schroff ab. Nützlicher Rhyth (Theod. v. Mopsuest. und Junil. Afr. S. 172 f.) sowie Harnack, DG. III, 125.

¹¹³⁾ Theophili Ep. synodica ad episcopos Palaest. et ad Cyprios (Ep. 92 inter Hieronymi Epp.). Vgl. Zickler, Hieronymus, S. 263.

schreiben des Theophilus (Ep. 92 ap. Hieron.) zusammenstellt.¹¹⁴⁾ Raum einer der hier namhaft gemachten Irrtümer könnte, so weit wir des Evagrius Schriften kennen, als in denselben vorgetragen oder auch nur gestreift bezeichnet werden! Wir begegnen bei unserm Schriftsteller weder einer einseitigen Unterordnung Gottes des Sohnes unter den Vater, noch einer entsprechenden Degradation des hl. Geistes unter den Sohn; weder von einem Verluste des göttlichen Ebenbilds für Adam infolge seines Sündenfalles, noch von einer allegorischen Deutung des Paradieses und seiner Bäume auf engelische Mächte, noch von Leugnung der Auferstehung des Leibes, noch von endlichem Aufhören der Höllestrafen ist etwas bei ihm zu finden. Der einzige Punkt, in welchem eine gewisse Berührung evagrianischer und origenistischer Lehrweise stattgefunden haben dürfte, ist die Annahme einer Präexistenz der Menschen-seelen und eines Herrührens ihrer gegenwärtigen psychisch-somatischen Beschaffenheit von einer durch vorzeitlichen Sündenfall eingeleiteten höheren, engelartigen Existenzstufe. Daß Evagrius Sätze, welche an diese Präexistenzlehre anklängen, vorgetragen habe, können wir aus dem gegenwärtig von seinen Schriften uns Vorliegenden zwar nicht direkt beweisen, aber doch einigermaßen wahrscheinlich machen: das am Schluß des vorigen Abschnittes besprochene Fragment aus der 5. Centurie seiner Prognostica scheint im Sinne eines Entstammtheits der irdisch-menschlichen aus einer vorirdisch-engelischen Daseinsstufe verstanden werden zu müssen. War dies die Meinung der betreffenden Worte, so standen entsprechende spiritualisch-platonisierende Spekulationen über das einstige Entwicklungsziel der Menschennatur und überhaupt über die letzten Dinge (vielleicht die Erwartung einer Wiederbringung) damit wohl in Verbindung. Eine künftige Vorführung seiner Schriften in ihrem volleren Umfange wird darüber Licht verbreiten können. Einstweilen muß konstatiert werden, daß Evagrius, mag er derartige gelehrt haben oder nicht, jedenfalls während des ersten

¹¹⁴⁾ Das Nähere s. in m. Hieronymus, S. 393 f. u. 396 f.

Stadiums der origenistischen Streitigkeiten von darauf bezüglichen Anklagen nicht betroffen worden ist. Wie die oben angeführten antiorigenistischen Sendschreiben des Epiphanius und Theophilus seiner als Mitschuldigen an den betreffenden Ketzereien keine Erwähnung thun, so schweigen Hieronymus und Rufin über ihn in ihren Streitschriften; keiner von beiden beruft sich auf ihn als an dem Streite beteiligt Gewesenen. Auch eine der letzten einschlägigen Rundgebungen des Theophilus, das Osterschreiben vom Jahre 404 (Ep. 100 ap. Hieron.) schweigt über ihn, obschon es gerade diejenige origenistische Irrlehre, an welcher derselbe am wahrscheinlichsten irgendwie beteiligt gewesen ist: die Meinung vom Hervorgegangen sein der jetzigen irdisch-menschlichen Beschaffenheit aus einem vorzeitlichen Falle höherer Geistwesen (ruinā rationabilium creaturarum corpora esse fabricata) unter den gefährlichen Lehren, vor welchen ein rechtgläubiger Christ sich hüten müsse, hervorhebt.¹¹⁵⁾

c. Der zweite origenistische Streit und die späteren kirchlichen Verurteilungen des Evagrius.

Erst nahezu anderthalbhundert Jahre nach seinem Tode erging über Evagrius die erste ausdrückliche und bestimmte Condemnation wegen origenistisch-kezerischer Irrlehren, auf die dann noch mehrere spätere folgten. Nachdem noch beim Erlass jenes Dekrets *De libris recipiendis et non recipiendis*, welches Papst Gelasius I. 496 durch eine römische Synode sanktionieren ließ, zwar Origenes (soweit nämlich der hl. Hieronymus seine Schriften als gefährlich und irrgläubig bezeichnet habe) verurteilt worden, Evagrius aber von einer derartigen Zensur verschont geblieben war, führte der um 520 in Palästina entbrannte zweite Kampf zwischen Origenisten und Antiorigenisten (ca. 520—553) eine Zusammenfassung der beiden unter Einer Verdammungssentenz herbei, die sich in der Folge noch mehrere Male wiederholte. Es

¹¹⁵⁾ M. „Hieronymus“, S. 397. Vgl. überhaupt S. 238—266 und S. 392—418 dieser Monographie.

mochten die Schriften des Evagrius inzwischen zu stärkerer Verbreitung, teils in griechischen teils in syrischen Texten, gelangt sein und zum Umsichgreifen spiritualistischer Irrtümer besonders in den Kreisen der Anhänger des Origenes mitgewirkt haben.

Das erste der aus Anlaß des neuen Origenistenstreits erlassenen Verdamnisschikte, das auf Klage des römischen Apokrisiars Pelagius und des Patriarchen Menas von Konstantinopel 543 von Kaiser Justinian an den letzteren gerichtete Schreiben, welches mit 10 Anathemen gegen Irrlehren des Origenes abschließt, gedenkt des Evagrius noch nicht. Weder in der Einleitung (der eine längere Liste von Ketzern, anhebend mit Sabellius und schließend mit Severus von Antiochien, eingefügt ist), noch in den zehn antiorigenistischen Bannformeln wird seiner Erwähnung gethan.¹¹⁶⁾ Dagegen bietet eine wenig später, auf der Konstantinopler Synode unter Menas (543), gefasste Reihe von Beschlüssen wider Origenes (welche erst von Späteren irrtümlicherweise dem 5. ökumenischen Konzil von 553 beigelegt worden sind), eine bestimmt und unzweideutig gegen Evagrius gerichtete Erklärung. Es ist der fünfte der 15 Anathematismen dieses Synodalschreibens, welcher (umgeben im übrigen von wider Origenes gerichteten Sentenzen) eine spezifisch evagrianische Irrlehre trifft. „Wenn einer sagt: aus engelischer oder erzengeleicher Wesenssubstanz (*κατάστασις*) bilde sich psychische Substanz, aus dieser aber werde dämonische und menschliche, aus menschlicher aber würden wiederum Engel und Dämonen, und ferner: jede Klasse (*τάγμα*) der himmlischen Mächte bestehe entweder ganz aus Unteren oder (ganz) aus Oberen oder aus Oberen und Unteren zusammen, der sei Anathema!¹¹⁷⁾ Mag der Name des Evagrius als Urhebers dieser Doppelsentenz nicht ausdrücklich genannt sein: wir wissen durch

¹¹⁶⁾ Mansi, Coll. Concil. t. IX, 487—584. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl., II, 587—589. Über das J. 543 als wahrscheinliches Entstehungsjahr des Sendschr. mit den 10 antiorigenist. Bannformeln (nicht 538 oder 539) vgl. Hefele, das.

¹¹⁷⁾ *Εἰ τις λέγει; ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς*

Magimus Confessor (s. oben S. 78) mit aller Bestimmtheit, daß das prognostische Centurienwerk des gelehrten Kellioten die Fundstätte für die beiden hier zu einer Einheit zusammengefaßten Sätze war. Die Übereinstimmung der Zitate bei Magimus mit dem Inhalt des Anathematismus ist eine wörtliche (nur daß die Ordnung der beiden anathematisierten Sätze das einmal eine andere ist, als das anderemal). — Auch das zehn Jahre später gehaltene 5. ökumenische Konzil zu Konstantinopel soll nach den Angaben alter Zeugen ein verdammandes Urteil, wie über Origenes und Didymus, so auch über Evagrius gefällt haben. Die Akten der Synode berichten hierüber allerdings nichts; sie nennen im 11. ihrer Anathematismen nur den Origenes (neben Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaris, Nestorius, Eutyches) als fluchwürdigen Keger und Urheber gottloser Schriften. Allein dieses Schweigen der Konzilsakten, so wie sie jetzt vorliegen, dürfte auf andere Ursachen — vielleicht auf ein frühzeitiges Verlorengehen eines Teils von ihnen — zurückzuführen sein. Schon Cyrill von Skythopolis (in seiner um 564 geschriebenen Biographie des Mönchsarchien Sabas, unserer Hauptquelle für die Geschichte des 2. origenistischen Streits) gibt mit aller Bestimmtheit an: die 5. ökum. Synode habe das Anathem verhängt über Origenes und Theodor von Mopsuestia im allgemeinen und ohne Beschränkung, sowie „über das, was Evagrius und Didymus über die Präexistenz und die Apokatastasis gelehrt haben“.¹¹⁸⁾ Wesentlich über-

ψυχικὴν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι, καὶ ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω, ἢ ἐκ τῶν ἄνω, ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι· ἀνάθεμα ἔστω (Mansi, IX, 396; Denzinger, Enchirid. symbolor. et definit., ed. 6, p. 58; Hefele II, 795). Daß von diesem Anath. nicht etwa Origenes, sondern vielmehr Evagrius (auf Grund der oben N. 108 von uns mitgeteilten Fragmente seiner Progn.) betroffen wird, pflegt in der Regel nicht bemerkt zu werden. Auch bei Denz. und Hefele fehlt der betr. Hinweis.

¹¹⁸⁾ Cyrilli Scythopol. Vita S. Sabae c. 90 bei Coteler. Mon. Eccl. Gr. III, p. 374: *κοινῶ καὶ καθολικῶ καθυπεβλήθησαν ἀναθέματα*

einstimmend damit läßt der um Weniges jüngere Kirchenhistoriker Evagrius Antiochenus (h. o. IV, 38) außer dem Origenes „auch dessen Anhänger, insbesondere die Blasphemien des Didymus und Evagrius“ von jenem Konzil verworfen werden. Und der afrikanische Chronist Viktor von Tunnunum sagt (ad ann. 565): Kaiser Justinian habe kurz vor seinem Tode über den Patriarchen Eutychius von Konstantinopel, den *damnator trium capitulorum* et Evagrii eremitae diaconi ac Didymi monachi, das Exil verhängt. Diese Angabe wird am einfachsten auf des Eutychius Thätigkeit als Leiters der Synode von 553 und Haupturhebers ihrer Beschlüsse bezogen. Einen Hinweis auf etwelche erst nach der Synode von ihm getroffene Verbammungsmaßregeln gegen die Genannten darin zu finden, liegt weniger nahe.¹¹⁹⁾

Als ein weiterer Zeuge wider Evagrius tritt zu diesen noch dem 6. Jahrh. angehörigen Gewährsmännern die 1. römische Lateransynode des J. 649, gehalten unter Papst Martin I., hinzu. Dieses im monotheletischen Streit eine wichtige Rolle spielende Konzil nennt in seinem 18. Kanon eine längere Reihe von kirchlichen Schriftstellern älterer Zeit, welche „die gesamte apostolisch-katholische Kirche, d. h. die fünf heiligen allgemeinen Synoden und mit denselben übereinstimmend alle glaubwürdigen Väter der Kirche“, als Häretiker zusamt ihren gottlosen Schriften verdammt und verworfen habe. Die Proskriptionsliste gibt 21 Namen, nämlich zuerst 18 sonstige (anhebend mit Sabellius, Arius, Euno-

Origenis τε καὶ Θεόδωρος ὁ Μομφραστίας, καὶ τὰ περὶ προῦπάρεως καὶ ἀποκαταστάσεως Εὐαγρίου καὶ Διδύμου εἰρημένα.

¹¹⁹⁾ Dies gegen Hefele, Conciliengesch. II, 862 (2. A.). überhaupt dürfte mit Ballerini (Opp. Novisii t. IV, p. 1014 sq.) anzunehmen sein, daß die Akten des 5. ökm. Konzils in ihren auf Orig., Evagr. u. Didym. bezügl. Partien uns nicht mehr vollständig vorliegen. Die gegenteilige Annahme von Garnier hat Hefele (a. a. O. S. 859 ff.) mit vielem Scharfsinn verteidigt, aber nicht überzeugend dargethan. Das Fehlerhafte seines Kommentars beruht insbes. auch darauf, daß er das notorische Sichbeziehen des Kan. 5 jener 15 antiorigenist. Sätze vom J. 543 auf Evagrius (sowie der Kanons 14 u. 15 auf Didymus) nicht genügend beachtet hat. So ge-

nius 2c. und schließend mit Theodul dem Perser), hierauf die Trias Origenes, Didymus, Evagrius. Nach den Akten ebendieser Synode wies gegen den Schluß der Versammlung einer der Nebenbischöfe, Bischof Marinus von Aquileja, gleichfalls darauf hin, daß die genannten Drei zu den durch die 5 ökumenischen Synoden Verurteilten gehörten.¹²⁰⁾ Hiezu kommen endlich noch die Zeugnisse des 6. und des 7. allgemeinen Konzils (680 und 787). Bei jenem verweist ein Edikt des Kaisers Konstantin IV. ausdrücklich auf das zu Justinians Zeiten in Konstantinopel gehaltene Konzil „wider die Feinde Gottes Origenes, Didymus und Evagrius.“¹²¹⁾ Und das nämliche Urteil ließ Patriarch Tarasius durch die siebente ökm. Synode unter Kaiserin Irene erneuern.¹²²⁾

Spät zwar sind diese kirchlichen Verdikte ergangen, aber mit

wiß als die Trias Origenes, Didymus, Evagrius bereits seit dem zweiten Origenistenstreit dem verkehrenden Urteil der morgenländischen Orthodoxy verfallen war, wird das ökm. Konzil von 553 nicht umhin gekommt haben, ebendieses feigerische Aesblatt nochmals zu anathematisieren. Bei jener nur beiläufigen Nennung des Origenes allein in f. can. 11 (wo den Namen des Arius, Eunom., Macedon., Apollinarios, Nestorius und Eutyches auch der des Origenes beigefügt erscheint) konnte es nicht stehen bleiben. Viktor Tunnunensis und Cyrill Scythopol. werden hinreichend gut darüber unterrichtet gewesen sein, wem die Anatheme der Synode alle galten.

¹²⁰⁾ Concil. Later. c. 649 can. 18 (b. Hefele III, 226; vgl. Denzinger, Enchir. p. 65).

¹²¹⁾ S. das die allg. Syn. bestätigende kais. Edikt (b. Mansi XI, 698 sq.), wo es gegen den Schluß heißt: Suscepimus quoque et quao in temporibus Justiniani divinae memoriae in praedicta a Deo conservanda nostra felicissima civitate complosa est synodus contra Dei oppugnatores Origenem, Didymum et Evagrium. Die Worte gehen, wie es scheint, zunächst auf jene frühere konstantinopler Synode von 543, welche die 15 antiorigenist. Kanones erließ, enthalten aber zugleich wohl auch eine Beziehung auf die diese Kanones bestätigenden Beschlüsse von 553 (Mansi XI, 631). — Vgl. hier noch C. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, p. 277 (dessen Darstellung aber in jener Frage wegen des 5. allg. Konzils gegenüber Hefele zu wenig unabhängig ist).

¹²²⁾ Concil. oec. Nicaen. II, Sess. VII, b. Mansi t. 13, 365 sq.; vgl. Hefele III, 471 f.

aller Bestimmtheit und unter konsequenter Aufrechterhaltung des einmal Erklärten. Die katholische Tradition als solche hat, nachdem sie die Verfehlung des Evagrius auf ihre Rekehlste (in die unmittelbare Nähe von Origenes und Didymus) einmal vollzogen, auch stets hieran festgehalten; eine offizielle Zurücknahme dieses Urteils ist niemals erfolgt. Wenn die theologische Litteratur der Folgezeit, neben manchen Zustimmungserklärungen zu jenen synodalen Anathemen über ihn,¹²³⁾ die und da auch mildere und günstigere Äußerungen über seine Schriften und seine Lehrweise zu Tage gefördert hat, so handelt es sich um die Privatmeinungen Einzelner, oder, wie in dem Fall des origenes- und evagriusfreundlichen Nestorianerabts Babäus, des apologetischen Kommentators der Centurien (oben S. 34), um die grundsätzlich antikatholische Tendenz von schismatischen Theologen.¹²⁴⁾ Aus der katholischen Litteratur des Mittelalters lassen sich einzelne, aus neuerer Zeit sogar zahlreiche Stimmen zu Gunsten unseres Schriftstellers anführen. Benedikt von Aniane hat, wie wir sehen, kein Bedenken getragen, von den Rufinischen Übersetzungen evagriianischer Schriften einige seinen Mönchen darzubieten (S. 30). Metropolit Elias

¹²³⁾ Außer Antiochus Abbas (s. oben N. 78) und Klimakus (N. 85) gehört hieher noch Zonaras, s. Cotelier., Mon. Eccl. Gr. III, 468.

¹²⁴⁾ In seiner Polemik gegen die Verfehrer des Evagrius betont dieser Nestorianer (laut Mss., Catal. Bibl. Vat. III, 370 sq.) besonders auch das Übereinstimmen desselben in christolog. Hinsicht mit Leo I. von Rom und Theodor von Mopsuestia, den Bekennern zweier bestimmt geschiedener Naturen in Christo. Eben weil jene Gegner Eutyhianer und Severianer seien, beschuldigten sie den gelehrten Mönch von Kessia solcher Häresien wie des Origenismus u. dgl. Evagrius sei in keinem anderen und schlimmeren Sinne Anhänger des Origenes gewesen als viele der besten Säulen kirchlicher Rechtgläubigkeit. „Quisquis igitur beatum Evagrium contemnit et reprehendit, primum quidem eas orbis terrae columnas reprehendit, beatum inquam Basilium, beatum Gregorium, b. Nectarium: quia hic dulcis fructus ex benedictis illis arbitris vitae ramis in nostra Ecclesia germinavit. Videat autem, quemadmodum omnia admirandi hujus viri scripta ex spiritualibus horum sanctorum verbis disertim, et non uno quidem apice mutato, sint desumpta“ (Mss. l. c.).

von Kreta (um 800) soll in seinen Scholien zur Paradiesesleiter des Klimakus ein nachsichtiges, ja fast billigendes Urteil über die Apathielehre vorgetragen haben.¹²⁵⁾ Ähnlich später Dionys der Karthäuser, der die Art wie Evagrius von der Apathie gelehrt habe, für minder bedenklich erklärte als die seines gestrengen Tadlers Klimakus (in Grad. 29 der Scala) selbst.¹²⁶⁾ Von neueren katholischen Beurteilern stellt u. a. Tillemont sich fast mehr auf seine Seite als auf die seiner Ankläger,¹²⁷⁾ Fontanini aber flücht in seine ausführliche Biographie Rufins eine ziemlich warme Schutzrede für dessen Lehrer und Gesinnungsverwandten Evagrius ein.¹²⁸⁾

Wenn das von ihm schriftlich Hinterlassene oder von seinen Schülern nach Vorträgen von ihm schriftlich Aufgezeichnete einst in vollere Umfang zu unserer Kenntnis gelangt sein wird, werden wir sein Verhältnis sowohl zum Origenismus wie zu den etwa sonst noch ihn beeinflussenden Lehreinseitigkeiten mit größerer Sicherheit, als dies augenblicklich möglich ist, zu bestimmen im Stande sein. Es dürfte durch die hiebei zu gewinnenden Aufschlüsse auch noch manche angrenzende Partie der altkirchlichen Litteratur- und Dogmengeschichte willkommenes Aufhellung erfahren. Möchte unser Versuch, zu dem was in dieser Hinsicht unternommen werden muß, vor allem zur Veröffentlichung der wichtigeren in den syrischen Handschriftensammlungen zu Berlin, London, Rom und anderwärts vorhandenen Evagriuschriften, eine Anregung zu gewähren, von einigem Erfolge begleitet sein.

¹²⁵⁾ Fontanini, Vit. Ruf. p. 208 (M. t. 21).

¹²⁶⁾ Fontanini, ib. p. 202: Sed Dionysius Carthusianus dicto Climaci (in Scal. Parad. Gr. 14) sensum Evagrii praeferre non dubitat in Enarrationibus ad Scalam Climaci (Gr. XXIX) etc.

¹²⁷⁾ Mémoires, t. X, p. 381: Ce qui nous reste des écrits d'Evagre ne le fait condamner de personne que nous sachions. Il seroit ridicule de vouloir condamner tous ceux qui se servent du mot d'apathie, etc.

¹²⁸⁾ Fontanini, l. c. 203: De justitia tot accusationum, quae in Evagrium cumulantur, Deus iudex est. Pro eo interim stat, quod crimen Origenismi viris etiam sanctitate venerandis impactum fuerit: quos inter Chrysostomo primas deberi, a nullo ignoratur, etc.

Anhang I.

Über den Quellenwert des Palladius und der Eusebius-Fortsetzer als Berichterstatter über Evagrius und über das Mönchswesen überhaupt.

Unsere Nachrichten über die Anfänge des orientalischen Mönchtums und seine Hauptthesen bis gegen den Anfang des 5. Jahrhunderts fließen nicht ganz spärlich, sind aber sehr ungleichen Werts und bieten der historischen Kritik manches schwierige Problem dar. Eine umfassende Untersuchung über den Gegenstand würde ein Buch erfordern, würde aber auch aus dem Rahmen der uns hier beschäftigenden Fragen größtenteils heraustreten. Wir haben es lediglich mit dem Geschichtswert der auf Evagrius Pontikus bezüglichen Nachrichten zu thun. Unser Prüfungsverfahren wird sich also auf Palladius als den eingehendsten Biographen desselben, sowie auf die seine Mitteilungen hier und da ergänzenden kirchenhistoriker Rufin, Sokrates und Sozomenos zu beschränken haben.

Palladius gehört an die Spitze der Untersuchung, denn obgleich seine dem Lausus gewidmete Mönchsgeschichte (*Λαυσιακόν*, Hist. Lausiaca) zur Historia monachorum des Rufinus in vielen ihrer Partien sich sekundär verhält, ja in ihren mittleren Kapiteln (bes. Kap. 43—76) dieselbe anschrreibt, erscheint sie doch in dem, was sie Kap. 86 über Evagrius berichtet, als eine Quelle von selbständigem Charakter. Das hier gebotene Lebensbild tritt nicht nur durch das Umfängliche und Umständliche seiner Nachrichten, sondern auch durch die enge persönliche Beziehung des Schriftstellers zum Gegenstande seiner Darstellung aus der Reihe der übrigen, oft sehr kurzen und dürftigen Mitteilungen bedeutend heraus. Es enthält auch nicht bloß Angaben über den äußeren Lebensgang und die asketischen Leistungen des Mannes, sondern

es flucht auch — eine seltene Ausnahme in der H. Lausiaca — eine, wenn auch kurze Notiz über seine schriftstellerischen Arbeiten ein. Die auf wunderbare Früchte seines Geisteslebens bezüglichen Angaben halten sich innerhalb des Bereichs visionärer Erscheinungen und Vorgänge, gewähren also den Eindruck größerer Nüchternheit als die bereits ans Mirakelhafte streifende Schlußnotiz im Berichte des um 60—70 Jahre jüngeren Gennadius (oben S. 17). Auch in Bezug auf das Chronologische weckt, was er — offenbar informiert durch eigene Angaben des Evagrius — über das Gelingen desselben bis zum Alter von 54 Jahren u. f. w. mitteilt, größeres Vertrauen als das bedenklich vag und unbestimmt lautende „vixit longa aetate“ bei Gennadius. — Einiges diesem zusammenhängenden Lebensbild in Kap. 86 zur Ergänzung Gereichende bringen andere Abschnitte der H. Lausiaca. Was Kap. 13 und 91 über Besuche, welche der von Palladius begleitete Evagrius verschiedenen Einsiedlern der Nachbargegend (dem Benjamin in Nitria und dem Chronius bei Böhönir) gemacht habe, berichtet, gibt das Verhältnis zwischen beiden, dem Lehrer und dem Schüler, als ein enges und stetiges zu erkennen. Ebenso das in Kap. 43 über des Palladius Entsendung zu dem berühmten Propheten Johannes v. Lyfopolis Erzählte (vgl. auch Kap. 30).

Palladius muß übrigens, außer der kürzeren Skizze in seiner Mönchslebenssammlung, seinem geistlichen Vater und Lehrer Evagrius auch ein ausführliches Lebensbild gewidmet haben, vgl. Sokrat. IV, 23, 78. Das von Cotelierius (Mon. eccl. gr. III, 117—120) aus dem griech. Texte einer solchen längeren Evagriusbiographie mitgeteilte Bruchstück über den Disput mit den drei Häretikern (S. N. 106) sieht nicht danach aus, als gehöre es einem Apokryphon späten Ursprungs an. Wahrscheinlich ist die syrisch in Handschriften des Brit. Museums erhaltene Vita Evagrii — nach Wrights Catalogue etc. in mehreren Exemplaren vorhanden, einem vorn am Anfang verstümmelten in der Hdschr. DLXVII und DCCXXXVII, einem am Schlusse defekten in DLVIII u. f. f. — mit diesem von Cotel. benutzten griech. Texte identisch oder doch verwandt. Wright berichtet freilich auch über eine solche syrische Evagrius-Vita, die mit der kurzen Skizze in H. Laus. 86 identisch sei, dabei aber auffallenderweise einem „Basilus“ (!) zugeschrieben werde. Von einer anderen, wohl auch nur kurzen Vita Evagrii (in Hdschr. DCCCCLXIII) gibt er an, sie finde sich eingereiht in eine Sammlung von 56 Heiligenleben, wovon noch 27 erhalten seien, anhebend mit der Jungfr. Maria

und mit Paulus v. Thebä und schließend mit Symeon Stylites und einigen Martyrien. — Auf eine im Schülerkreise des Evagrius in späterer Zeit zusammengestellte Sammlung von Apophthegmen des gezeigten Lehrers scheint hinzuweisen, was derselbe über die in einigen Exemplaren erhaltenen „Sayings of the Disciples of Evagrius“ angibt (so bei Hdschr. 736 und 789). Sehr beträchtlich viel neues von Belang dürfte es vielleicht nicht sein, was diese Paralleltexte, wenn sie einst zugänglich geworden, uns bringen werden. Aber zur bestimmteren Ausgestaltung mancher Züge des Lebensbilds, die sich einstweilen noch undeutlicher darstellen, wird ihre Veröffentlichung jedenfalls beitragen können.

Eine koptische Evagriusbiographie nebst lat. Übers. hat vor einigen Jahren E. Amélineau im Anhang seiner Monographie *De Historia Lausiaca* (Paris 1887) herausgegeben. Sie bildet den Schluß eines (angeblichen) Gesamttextes der Hist. Lausiaca, der in einer von Zoëga beschriebenen kopt. Hdschr. der Vatikanischen Bibliothek (Nr. LXIV) bruchstückweise enthalten ist. Der Bruchstücke sind nur drei vorhanden (bei Amélineau p. 73–124): der einleitende Widmungsbrief des Palladius an den Lausus (vgl. Migne t. 34, p. 1000–1010), das Leben des Pambo oder Pambo (= Laus. c. 10) und das Leben unseres Evagrius (= Laus. c. 86). Daß man es hier mit einer späteren Überarbeitung zu thun hat, die, ungeachtet einiger beachtenswerter Varianten und Ergänzungen zu unserem Palladiustexte, diesem an Geschichtswert doch nachsteht, läßt sich schwerlich bezweifeln (und wird im Grunde auch von Amélineau, so geneigt dieser ist dem Funde eine beträchtliche Wichtigkeit beizulegen, anerkannt — s. p. 39 u. 72). Der koptische Bearbeiter der Lausiaca gibt sich durch folgende charakteristische Züge als jünger und an Glaubwürdigkeit hinter unserem griech. Palladius zurückstehend zu erkennen:

1. Sein Standpunkt ist ein scharf orthodoxer und antiorientalistischer ähnlich dem des Joh. Moschos, skitmatos und anderer späterer Mönchsschriftsteller. Dem entsprechend läßt er bereits in der Ep. praefatoria ad Laus. den im griech. Text (M. 1003) enthaltenen Lobspruch auf die Upathie fort, erzählt auch in der Vita Evagrii nichts von dem schlechten Gelangtsein seines Helden zu einem völlig leidenschafts- und versuchungsfreien Zustande (M. p. 1194 D) und betont dagegen mehrmals dessen Erfahrensein und Feststehen in orthodoxis Ecclesiae catholicae traditionibus (Amélineau p. 113; cf. p. 114).

2. Er ist wunderfücktiger als der griech. Palladius. Gleich 3. Anf. des auf Evagrius bezüglichen Abschnitts hebt er dessen opera mirabilia hervor und bereichert dann sein Lebensbild mit mehreren Wundergeschichten, z. B. einem Bericht über Striemen von Geiseltieben, die am

Morgen nach einer schweren nächtlichen Schlacht des Asketen mit Dämonen an seinem entblößten Körper zu sehen gewesen seien (p. 115), einer Bekehrungsgeschichte, die sich in Palästina zugetragen habe (p. 118 sq.), u. dgl. m.

3. Er sucht die asketischen Leistungen seines Helden zu steigern (vgl. bes. p. 113 über dessen Bekämpfung des Schlafes, wovon er sich nur etwa 3–4 Stunden in jeder Nacht gegönnt habe) und zugleich zu verlängern — weshalb er die Zahl seiner Lebensjahre von 54 auf 60 erhöht (oben N. 25).

4. Er gibt die Titel der Schriften des Evagrius ungenau an. Offenbar wegen Unbekanntschaft mit den echten Namen läßt er (p. 114) eine derselben für Mönche, eine zweite für Einsiedler, eine dritte für Priester geschrieben sein (vgl. oben N. 30).

Weist dies alles mit Deutlichkeit auf späten Ursprung und sekundären Charakter dieses koptischen Texts hin, so kann immerhin bezüglich mancher Einzelheiten, womit er den griech. Text ergänzt oder berichtigt, ihm ein gewisser Wert zuerkannt werden. Innerhalb des auf Pambo bezüglichen Abschnitts scheint u. a. was über dessen Zusammentreffen mit Anatolius und über die Personalkien dieses letzter berichtet wird (oben N. 37) nicht ohne weiteres verworfen werden zu können. Und von dem über Evagrius Berichteten umschließen die Angaben über die Art, wie derselbe mit seinen Schülern und mit fremden Gästen zu verkehren pflegte (p. 114 sq.), trotz dieser oder jener Ungenauigkeiten auch vielleicht einiges Glaubwürdige. Dergleichen verhält es sich möglicherweise richtig damit, daß Thymis der Bischofssitz gewesen, für welchen Theophilus jenen vergebens zu gewinnen suchte (p. 115, 118, vgl. oben S. 16).

Sehr reich an gutem historischen Gehalt kann dieser kopt. Text demgemäß schwerlich genannt werden. Von dem, was die hiehergehörigen syrischen Hdschr. einst spenden werden, gibt er uns möglicherweise einigen Vorschmack.

Von den Fortsetzern des Eusebius kommt Rufinus zwar in seiner Eigenschaft als Kirchenhistoriker für uns nicht in Betracht — denn unter den Vertretern des ägyptischen Mönchtums, die er in Kap. 4 und 8 seiner Hist. eccl. nennt, steht Evagrius. Doch liefert seine Historia monachorum s. eremitica in dem, was ihr Kap. 27 über denselben meldet, einen hieher gehörigen Beitrag, dem wenigstens einiges die Nachrichten des Palladius Ergänzende sich entnehmen läßt. Man erfährt daraus wenigstens dies, daß Rufin zu den Besuchern des gelehrten Einsiedlers in Kellia gehört hat; die Angaben über die ungemein große Strenge seines Fastenlebens und über die Mahnungen zu entsprechendem Verhalten, welche er an die Mönche seiner Umgebung gerichtet habe, gehen über das auch durch Palladius überlieferte nicht eigentlich hinaus. Ihn wegen der Erwähnung jenes Besuchs geradezu als „Schüler“ des Evagrius zu bezeichnen, wie dies nach des Hieronymus Vorgang (Ep. ad Ctesiph.) hier und da geschehen ist, geht nicht wohl an, mag er immerhin, wie seine Über-

setzung einiger Evagriana bezeugt, einen starken Zug zu seiner Theologie, und insbesondere wohl auch zu seiner Lehre von der Apathie, empfunden haben.

Nicht einmal so nahe wie Rufin kann der ziemlich viel jüngere Sokrates dem Evagrius gestanden haben. Dennoch sind seine Angaben über ihn, enthalten in Bb. III, 7 und IV, 23 seiner *RG.*, reichhaltiger und fördernder. Sie stützen sich auf Bekanntschaft mit des Evagrius schriftlichem Nachlaß und setzen uns in den Besitz einiger wertvoller Fragmente desselben. Aber fast nur aus seinen Büchern scheint der konstantinopler Historiker — überhaupt ein Lobredner des Asketentums und ein Bewunderer origenistischer Theologie (vgl. Harnack, *Art. „Sokr. u. Soz.“* in *PN.E.*² S. 408) — unseren Mönch gekannt zu haben. Über seine äußeren Lebensumstände bietet er, wenn man die von ihm mitgeteilte Anekdote über die Begegnung mit dem Selbstverstümmelter Ammonius [oben N. 24] in Abzug bringt, nur Dürftiges und dabei in Einem Punkte (was die angebliche gemeinsame Reise des Gregor von Nazianz und des Evagrius nach Ägypten betrifft) jedenfalls Irrtümliches. Zwar weiß er vom Vorhandensein eines „besonderen Buchs“ (*ἰδιον μοναχικόν*) des Palladius über das Leben des Evagrius und verweist die für letzteren sich näher Interessierenden auf dieses Palladius'sche Werk (IV, 23, 78). Aber einer aufmerksamen Lesung kann er seinerseits daselbe nicht gewürdigt haben; dieselbe flüchtige Art des Umgehens mit seinen Quellen, deren er sich auch sonst mehrfach schuldig gemacht hat, muß auch auf diesem Punkte ihm zum Vorwurf gemacht werden. Gerade jener Lapsus, betreffend die angebliche Reise des Nazianzeners mit Evagrius (*ἐνα αὐτῷ*) nach Ägypten, weist noch auf eine weitere selbstverschuldete und schwer verzeihliche Lücke in seiner Belesenheit hin: er kann mit den Schriften sowohl dieses Theologen wie der beiden anderen großen Kappadokier nur sehr oberflächlich bekannt gewesen sein (s. hiefür auch Harn., a. a. O., S. 407).

Was endlich Sozomenos (IV, 30) bietet, ist noch ärmer an selbständigem Gehalt und steht zu den Angaben bei Sokrates in teilweisem Abhängigkeitsverhältnis. Dies jedoch nicht so, daß letztere bloß excerptiert würden. Vielmehr enthält Soz., der auch sonst an litterarischen Nachrichten nur höchst wenig zu bieten pflegt, sich der Mitteilungen über und aus des Evagrius Schriften ganz (nur flüchtig weist er auf die Existenz solcher *γραφαί* desselben hin). Auch gedenkt er des Zusammenseins zwischen jenem Ammonios Barotes und Evagrius nur im Vorbeigehen, berichtet aber

dafür etwas eingehender, und offenbar nicht von Sokrates sondern von Palladius (*Laus*. 86) abhängig, die merkwürdigen Umstände, wodurch des Evagrius Flucht aus Konstantinopel zuerst nach Jerusalem, dann nach Ägypten veranlaßt wurde. Ganz ununterrichtet über des Evagrius Persönlichkeit und Lehreigentümlichkeit ist er offenbar nicht; seine Charakteristik beider (vgl. oben S. 18) darf als im ganzen zutreffend und wohl gelungen bezeichnet werden. Es verhält sich ähnlich mit ihm wie mit Rufin: wir gewinnen aus ihm wenig oder nichts zur Ergänzung der aus den übrigen Berichterstattern bekannten Züge. Dabei erscheint er (im Gegensatz zu jenem, der doch persönlich mit Evagr. verkehrt hatte) als fast nur sekundärer Erzähler, sich stützend auf die Angaben bei Pallad. und Sokr. und vielleicht auf einige Kenntnis von Ev. Schriften.

Wir könnten unsere Aufgabe als hiemit erledigt betrachten, wenn nicht die neuerdings seitens einiger Kritiker den hier genannten mönchischen Quellschriftstellern im allgemeinen gewidmete abschätzigte Beurteilung uns noch zu einem kurzen Epilog betreffend den Gesamtwert derselben nötigte.

Harnack urteilt am Schlusse seines im bisherigen mehrmals von uns zitierten Enzyklopädie-Artikels „Sokrates und Sozomenos“ über den letzteren Eusebiusfortsetzer: „Seine Mönchsgeschichten sind nahezu wertlos“ (S. 420). Gegen diesen harten Spruch müssen wir uns erklären; er involviert eine starke Übertreibung, die mit dem sonst mehrfach lehrreichen und manches Feine und Beifallswürdige umschließenden Inhalt des Aufsatzes in fast auffallendem Kontrast steht. Es ist bei diesem den Wert der mönchshistorischen Zusätze des Sozomenos zum traditionellen Geschichtsmaterial in Baufach und Bogen verwerfenden Spruche Folgendes übersehen und unbeachtet geblieben:

1. Sozomenos nennt für die ägyptische Gruppe der Objekte seine Schilderung, bzw. wenigstens für einen Teil derselben, in Kap. 29, 2 den alexandrinischen Erzbischof Timotheus (380—85), den Vorgänger des Theophilus, als seinen Gewährsmann. Er weist damit auf einen für uns vorerst verlorenen Quellschriftsteller für die ältere Mönchsgeschichte hin, dessen Angaben unzweifelhaft von beträchtlichem Wert gewesen sein müssen und aus welchem Sozomenos jedenfalls einiges von dem, was er an geschichtlichem Material auf diesem Gebiete vor Rufin und Palladius voraus hat, geschöpft haben wird.

2. Für mehrere seiner Mönchsväter, insbesondere diejenigen Palästinas und des daran grenzenden Nordost-Ägypten, muß Sozomenos, als aus mönchisch frommer Familie stammender süd-palästinischer Asketenzögling, eine reichlich fließende und in der Hauptsache durchaus zuverlässige mündliche Tradition als Quelle benutzt haben. Er ist in Bezug auf den h. Hilarion von Gaza, den Befehrer seines Großvaters zum Christentum (h. o. V, 15), den Gefährten des Gerychias und Lehrer des Physton, Malchion und Krispion (VI, 32), im Besitze bestimmter und direkter Nachrichten, die sich unmöglich als vage Gerüchte oder gar als Erdichtungen abfertigen lassen.¹²⁹⁾ Er kennt offenbar das fromme Asketenfleebblatt von Rhinokolura: den Dionysios (ὃς πρὸς ποταμὸν τῆς πύλης τὸ γροντιστήριον εἶχε) und die Brüder Melanos und Solon (VI, 31, 6.—10) nicht bloß durch entferntes Hörensagen, sondern durch direkteren, vielleicht noch persönlichen Verkehr, den wenn nicht mehr jener fromme Großvater, dann doch irgend sonst ein Familienangehöriger ihm in seiner Kindheit vermittelt haben mochte. Harnack selbst gibt zu, daß in Bezug auf Gaza und dessen Umgebungen unser Schriftsteller genau informiert gewesen sein müsse und verweist dafür u. a. auf h. e. V, 3, 9, 10; VII, 28; damit widerspricht er aber jenem später gefällten Verdict über das heinahe Wertlose seiner Mönchsgeschichten, denn dieses gute Unterrichtsein über die gagenische Kirchengeschichte war ihm wesentlich durch seine Beziehungen zu den dort und in der Nähe hausenden Mönchen zugeflossen. Jene Angabe über den an Rhinokoluras Nordseite in seinem γροντιστήριον hausenden Asketen Dionysios hört auf eine wertlose Notiz zu sein, sobald die Identität dieses Mannes mit dem Areopagiten festgestellt wird. Und für diese Identifikation (früher vertreten von Böhmer u. Nolte, neuerdings von Dräseke, Ges. patr. hist. Unterf. 1889, S. 39 ff. u. Ztschr. f. wissensch. Th. 1892) sprechen Wahrscheinlichkeitsgründe, gegen deren Richtigkeit auch Harnack — selbst ein Vertreter der die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts als Abfassungszeit der Areo-

¹²⁹⁾ Gegen den diese Sozomenos-Angaben und ebenso das gewichtige Zeugnis des Epiphanius höchst oberflächlich abthunenden Versuch von W. Zsrael (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1880, III) die Vita Hilarionis des Hieronymus als reines Phantasiegebilde ohne jeden geschichtlichen Kern darzustellen (ähnlich auch Weingarten, Art. „Mönchtum“ in *PKG*, S. 789) hat schon Fremantle in f. Art. Hilarion im Smith-Wace'schen Dict. of Chr. Biogr. sich in klärende ausgesprochen. Wir beabsichtigen demnächst, hierüber sowie über verschiedenes damit Zusammenhängende in eingehender Untersuchung zu handeln.

pagitica festhaltenden Hypothese (f. D.G. II, 426) — prinzipiell nicht viel einzuwenden haben wird.

3. Mit Nennung Ägyptens und Palästinas sind die Gebiete des altkirchlichen Mönchlebens, über welche Sozomenos eine verhältnismäßig gute Orientierung gehabt haben muß, noch keineswegs erschöpft. Vielmehr bringen die Kap. 33 und 34 seines VI. Buches noch eine Reihe interessanter, den Angaben der übrigen Scriptores de reb. monasticis mehrfach zur Ergänzung gereicher Angaben. Diefelben betreffen u. a. die um Nisibis ihr Wesen treibenden Boskoi oder Pabulatores Batthäus, Eusebius, Barges, Mas, Abbos, Lazaros, Abdaleos, Zeno, Heliodor; ferner Eusebius und Protogenes in Karrhä, Aones in Phadana; ferner die Edeßener Julian, Ephräim, Baras, Eulogius; die Cölesyrier Valentin, Marosas, Bassus zc. zc. Es mag sein, daß die dürren Namenverzeichnisse, welche für mehrere dieser Distrikte den Mangel anschaulicherer und genauerer Schilderungen verdecken müssen, geringe Befriedigung gewähren. Doch sind auch sie nicht ohne geschichtliches Interesse, und weitere derartige Urkundenfunde wie der Gamurrinische in Bezug auf die Peregrinatio Silviae oder wie die neuerdings von Bedjan gespendeten Beiträge zur Hagiology der alten Syrerische dürften im Laufe der Zeit dies oder jenes zur Belebung des wissenschaftlichen Interesses an einzelnen der vorerst noch bedeutungslos erscheinenden Namen oder Daten dieser Partie des Sozomenos'schen Werks beitragen können. Wie immer man über diese Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten denken möge, auf jeden Fall ist das Urteil, welches die mönchsgeschichtlichen Abschnitte unseres Historikers für „nahezu wertlos“ erklärt, ein zu hartes.

Nicht Sozomenos allein, sondern zugleich auch Sokrates, Rufin und Palladius, also die ganze Gruppe der uns hier beschäftigenden Schriftsteller über Mönchs- und Einsiedlerleben des 4. Jahrhunderts hat P. E. Lucius einer allzu abschätzigen Beurteilung unterzogen in der (sonst auch manches Verdienstliche bietenden) Abhandlung: „Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums“ (*RGK*. VII, 1885 S. 163 ff.). Seine Hypothese läuft auf möglichste Verringerung des selbständigen Quellenwerts der genannten vier Autoren hinaus. Sie sucht nämlich die Benutzung einer angeblichen griechischen Grundschrift der Hist. monachorum des Rufin sowohl durch Palladius wie durch Sozomenos wahrscheinlich zu machen; diese Grundschrift hält Lucius für das Werk eines ägyptischen Mönchs namens Timotheos, der

um 395 seine mönchsbiographischen Nachrichten (ein Gemisch von Geschichte und Sage) kompiliert habe und in Bezug auf welchen Sozomenos (VI, 29²) den Irrtum begehe, daß er ihn mit dem schon ein Jahrzehnt früher verstorbenen alexandrinischen Erzbischof Timotheos verwechsle. Was diese Hypothese, gegen welche bereits Dräseke (a. a. O. S. 39) einiges eingewendet hat — für uns unannehmbar macht — gedenken wir später in einem andern Zusammenhange ausführlicher darzulegen. Einstweilen seien nur folgende Gesichtspunkte, woraus das Unhaltbare der kühnen Mutmaßung sich ergibt, hier angedeutet:

1. Vom Vorausgegangensein einer derartigen griechischen Grundschrift der Rufinischen Hist. monachorum, welche den Inhalt und Gang dieses mönchsgeschichtlich-erbaulichen Reiseberichts bereits vollständig antizipiert hätte, vor Rufins lateinischer Darstellung ist in den Nachrichten der Alten nichts bekannt. Hätte Hieronymus, unser ältester Zeuge für Rufins Arbeit (Ep. 133 ad Otesiph.), vom Vorhandensein einer solchen griechischen Vorlage für dieselbe gewußt, er hätte deren sicherlich gedacht. Er kannte und bezeugte das Werk als ein ursprünglich lateinisch geschriebenes, als welches es sich auch überall zu erkennen gibt.

2. Auf die einzig richtige Spur behufs Gewinnung eines Einblicks in den eigentümlichen Vorgang der Entstehung des Werks weist uns Gennadius durch seine Notiz über Petronius, späteren Bischof von Bologna (Catal. c. 41): scripsisse putatur vitas Patrum monachorum Aegypti etc., samt der weiterhin folgenden Angabe: es sei demselben eine lingua elegantior abgegangen u. Es ergibt sich hieraus die Wahrscheinlichkeit der von Tillemont, Fontanini und Anderen vertretenen Annahme, daß Rufin die ägyptischen Reiseerlebnisse seines jungen Freundes, des im geschickten Stilfieren minder geübten Petronius, in Gestalt der Hist. monachorum aufgezeichnet hat, sodaß dieses Werk sowohl unter seinem, des Redaktors, wie unter Petronius' des Urhebers des Inhalts, Namen gehen konnte (s. bes. Fontanini, Vit. Ruf., bei Migne, t. 21, p. 235—243). Auf nähere Prüfung dieser Petronius-hypothese hat Lucius sich nicht eingelassen. Sie ist aber in der Art die einzig plausible Mutmaßung in Bezug auf die Urheberschaft des in Rede stehenden Werks (vgl. oben S. 49).

3. Daß der Verfasser der Hist. Lausiaca bei der Compilation seines Werks im wesentlichen nur auf jener angeblichen griechischen Grundschrift für Rufin gefußt habe — unter Mitbenutzung höchstens einer Sammlung von kurzen Biographien weib-

licher Asketen (woraus z. B. cap. 117—120, cap. 125—142 und cap. 144—148 geflossen seien), sowie außerdem der Schriften des Evagrius (aus welchen bes. Kap. 86 kompiliert sei!) — ist eine undurchführbare Annahme von Lucius. Die Rufinische Hist. monachorum, bezw. der ihren Kern bildende mönchische Reisebericht, welcher mit dem Besuche beim Propheten Johannes in Syfopolis anhebt, wurde allerdings von Palladius seinem Werke einverleibt (s. oben S. 92), aber sie bildet nur einen verhältnismäßig geringen Teil vom Gesamthalt seiner Schrift. Wie ungemein viel reicher für Palladius die Quellen geflossen sein müssen, als für seinen Vorgänger Rufin, lehrt, abgesehen von dem Vielen, was ihm ganz allein eigen ist, ein Blick auf die Fülle seiner Angaben über die beiden Makarii (H. Laus. cap. 19. 20), verglichen mit den etwa den dritten Teil davon betragenden Angaben in der Hist. monachorum (cap. 28. 29).

4. Ebenso undurchführbar wie in Bezug auf Palladius ist die Annahme eines fast ausschließlichen Zugrundliegens jener angeblichen griechischen Grundschrift der Hist. monach. für die mönchsgeschichtlichen Partien bei Sozomenos. Schon in Bezug auf Ägypten muß dieser Kirchenhistoriker, wie u. a. aus seinen Nachrichten über Rhinoklura zu ersehen (VI, 31), weiter greifendes Quellenmaterial als nur jenen einen Reisebericht zur Verfügung gehabt haben. Jener Timotheus (VI, 29²), den er einmal gelegentlich als Verfasser einer Chronik über ägyptische Mönche nennt, wird einer von den mehreren gewesen sein, aus welchen die betreffenden Nachrichten ihm zufließen. Denselben als verschieden von dem 385 verstorbenen alexandrinischen Bischof zu denken, ist eine willkürliche Mutmaßung, zu der jede Nötigung wegfällt, sobald man ihm, als dem älteren Mönchschronisten, noch etliche jüngere, von Sozomenos nicht ausdrücklich genannte, zur Seite stellt. — Zu dem, was Sozomenos aus solchen ägypt. Quellen-schriftstellern wußte, kommen aber außerdem noch seine Angaben in h. e. VI, 33 ff. über das paläst.-syr. und mesopotamische Mönchtum (oben S. 99), welche Lucius merkwürdigerweise ganz unberücksichtigt gelassen hat.

5. Auch der Versuch, die mönchsgeschichtlichen Nachrichten bei Sokrates auf einer möglichst schmalen Basis, nämlich nur auf Grund der dem Sokrates bekannten Evagriusschriften erwachsen zu lassen (Lucius S. 191), läuft auf eine Unmöglichkeit hinaus. Er scheitert schon an der Thatsache, daß dem Sokrates laut h. e. IV, 23, 78 eine ausführliche Evagriusbiographie aus der

Jeder des Palladius, verschieden von der kurzen Skizze in Laus. c. 86 und wohl identisch mit der syrisch noch erhaltenen Vita Evagrii (s. oben S. 93 u. 96) bekannt gewesen ist.

6. Das Lucius'sche Unternehmen, mittels eines Reduktionsverfahrens die von den behandelten Mönchshistorikern gebotenen Nachrichten möglichst aus nur Einer gemeinsamen Quelle herzuleiten, scheitert an der thatsächlichen Existenz einer Vielheit solcher älteren Quellen, wie sie schon bei älteren griechischen Autoren hier und da angedeutet erscheint (s. u. a. die Angabe des Moschos Prat. c. 55 über einen *βιβλος γεγραμμένος*, d. h. eine Sammlung von Vitae et sententiae Patrum, worin ein scythis. Abt Jrenäus liest), besonders aber durch die neuere koptische Literaturgeschichte bezeugt wird. E. Amélineau (s. oben S. 94) hat gezeigt, daß solchen griechischen, bezw. lateinischen Mönchslebenssammlungen wie die des Palladius, Rufin zc., bereits verschiedene Werke ähnlichen Inhalts in koptischer Sprache vorhergegangen sein müssen. Außer koptisch geschriebenen Einzelbiographien betreffend national-ägyptische Mönchsväter wie Antonius, Pachomius, Makarius, Shenuthius zc., seien auch Zusammenstellungen von teils kürzeren, teils umfanglicheren mönchsgeschichtlichen Nachrichten verhältnismäßig frühzeitig in der koptisch-ägyptischen Literatur hervorgetreten; so insbesondere ein größeres Werk: *Monachorum Paradisus*, sowie ein ungefähr 35 Biographien enthaltender *Liber scythiacae regionis monachorum*. Gegenüber manchen dieser Amélineauschen Aufstellungen, bes. der auf ein hohes Alter auch schon der Sammelwerke lautenden, wird Vorsicht zu empfehlen sein. Aber daran, daß einzelne Lebensbilder ägyptischer Mönchsväter in der Nationalsprache bereits frühe in reichlicher Anzahl abgefaßt und dann auch von den Griechen benutzt, bezw. ihren Sammlungen einverleibt wurden, kann schwerlich gezweifelt werden. Die Möglichkeit des Übertragens solcher national-ägyptischer Urkunden in klassische Sprachen (oder auch umgekehrt griechischer Texte ins Koptische) muß reichlich vorhanden gewesen sein, da der im Besitz von beiderlei Sprachen befindlichen Dolmetscher, welche sowohl in oberägyptischen wie in nitrischen Klöstern lebten, mehrfach auch in den uns schon längst bekannten Quellen Erwähnung geschieht (z. B. H. Laus. c. 52 s. fin.; Ruf. H. mon. c. 7 u. f. f.).

Manches in der Amélineauschen Abhandlung mag, wie oben gezeigt, voreilige Folgerungen in sich schließen oder sonstwie einer Berichtigung bedürfen. Im Ganzen aber wird der durch dieselbe,

wie überhaupt durch die Publikationen des Pariser Koptologen vermittelten Kenntnis einer ganz neuen Reihe von Paralleltexten zu den bisher auf diesem Gebiete uns bekannten Urkunden, dankbar Rechnung zu tragen sein. Eine Umgestaltung mancher auf dem Felde der Quellenkritik der altorientalischen Mönchsgeschichte bisher traditionell gewesener Annahmen wird unausbleiblich dadurch nötig werden. Was vor allem fortan in Wegfall wird kommen müssen, sind derartige Hypothesen, welche gleich der hier besprochenen des Straßburger Theologen auf der Voraussetzung einer nur ganz spärlichen Zahl älterer mönchsbiographischer Aufzeichnungen fußen oder nur gar eine einzige derartige Quelle für die Zeit vor Rufin und Palladius statuieren.

Anhang II.

Evagrius größere Schrift Von den acht Fastergedanken

nach der Berliner syr. Handschrift Sachau 302.

Die unversehrt erhaltenen Überreste des Texts übersetzt von
D. Fr. Baethgen.

[Vorbemerkung. Über die Handschrift vgl. Zeitschrift f. Kirchengeschichte Bd. XI (1890), S. 442 ff., sowie die letzte Anmerkung unten zu dieser Übersetzung. In der Hdschr. abgebrochene Worte, welche sicher ergänzt werden konnten, stehen in eckigen Klammern [], andernfalls ist der Ausfall durch Punkte angedeutet. Gesperrter Druck deutet an, daß die betreffenden Worte in der Hdschr. als Rubra geschrieben sind.]

[Ms. Sachau 302 fol. 42 v.] Weiter von ebendemselben Heiligen. Beweisstellen und Antworten aus den heil. Schriften gegen die Dämonen, welche uns versuchen.

Von der vernünftigen Natur, welche unter dem Himmel ist. Kämpft ein Teil, ein Teil hilft dem Kämpfenden, und ein Teil kämpft seinerseits mit dem Kämpfenden und erregt und bewegt heftig Krieg gegen ihn. Die Kämpfenden sind die Menschen; die ihnen Helfenden sind die Engel Gottes, und ihre Feinde sind die unreinen Dämonen. Und nicht etwa wegen der starken Kraft der Feinde, auch nicht wegen der Unachtsamkeit der Helfer, sondern wegen der Eüßigkeit der Kämpfer schwindet und hört die Gotteserkenntnis bei ihnen auf. Denn unser Herr Jesus Christus, der uns alles für unsere Erlösung hinterlassen hat, der hat uns verlichen, auf Schlangen und Skorpionen zu treten und auf die ganze Macht des Bösen. Und dies hat er uns mit dem Übrigen seiner gesamten Lehre hinterlassen, was Er that, als er vom Satan versucht wurde, daß wir (nämlich) zur Zeit des Kampfes, wenn die Dämonen mit uns Krieg führen und ihre Geschosse auf uns werfen, ihnen aus den heil. Schriften Antwort geben, damit die unreinen Gedanken nicht über uns Herrschaft

gewinnen und die Seele der Sünde unterwerfen, die durch Thaten geschieht, und sie verunreinigen und in den Tod der Sünde versenken. Denn eine Seele, welche sündigt, ist tot. Denn wenn im Gedächtnis kein ordentlicher Gedanke ist, der dem Bösen Antwort geben kann, so wird leicht und schnell die Sünde vollbracht. Und dies hat uns weise Koheleth gezeigt, wenn er sagt: „Weil nicht bald Widerspruch erfolgt von denen, welche Böses thun.“¹⁾ Und weiter sagt Salomo²⁾ in seinen Sprüchen: „Antworte dem Thoren nicht nach seiner Thorheit, damit [fol. 43r] du ihm nicht auch gleich werdest; sondern antworte dem Thoren nach deiner Weisheit, damit er nicht meine, selbst weise zu sein.“ Wer nämlich ein Werk der Thorheit begeht und gegen seinen Bruder zürnt, der antwortet mit dem Werk eines Thoren nach seiner Thorheit und gleicht einem Dämon, „denn ihr Gift ist wie das einer Basiliskenschlange“. Wer aber langmüthig ist und sagt: Es ist geschrieben,³⁾ „Laß' ab vom Zorn und laß' ab vom Grimm“, der antwortet dem Thoren entsprechend seiner Thorheit und überführt den Dämon seiner Thorheit, und antwortet ihm, daß er sich im Widerspruch bewegt gegen die Schrift.

Weil wir aber die Worte, die wir gebrauchen, um sie gegen unsere Feinde, d. i. die widerspenstigen Dämonen, auszusprechen, nicht gleich in der Stunde des Kampfes finden, da sie in den Schriften zerstreut sind, und es schwer ist, auf ihnen zu fußen, deswegen haben wir sorgfältig die Worte aus den heil. Schriften gesucht (?), um uns mit ihnen zu rüsten und tapfer die Philister zu verfolgen, wenn sie sich zum Kriege erheben, als mannhafte Männer und Soldaten unseres siegreichen Königs Jesu Christi. Aber dies laßt uns wissen, meine Lieben, daß, wenn wir den Dämonen im Kampfe entgegentreten und ihnen Antwort geben, sie um so heftiger gegen uns entbrennen. Und das lernen wir aus Hiob, wenn er sagt:⁴⁾ „Wenn ich anfangs zu reden, durchbohren sie mich“; und wiederum von David, wenn er sagt:⁵⁾ „Ich redete Frieden, aber sie kämpfen mit mir ohne Grund“. Jedoch dürfen wir nicht vor ihnen erbeben, sondern müssen ihnen vertrauensvoll in der Kraft unseres Erlösers entgegentreten. Denn wenn wir an Christus glauben und seine Gebote halten, so überschreiten wir den Jordan und brechen auf nach der Palmenstadt. In diesem Kampfe aber bedürfen wir der Rüstung des Geistes, die da ist der wahre Glaube, und zweitens der Lehre, die

¹⁾ Koheleth 8, 11, nicht nach der Peschita, sondern nach LXX: ὅτι οὐκ ἔστιν γινώμενη αντίρροπος ἀπὸ τῶν ποιοῦντων τὸ πονηρὸν ταχύ. Der Nachsatz διὰ τοῦτο ἐπληροπορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ist von dem syrischen Übersetzer oder Abschreiber wohl nur versehentlich ausgelassen. — ²⁾ Prov. 26, 1. c., fast wörtlich nach der Peschita. — ³⁾ Psalm 37, 4 (nach der Peschita). — ⁴⁾ ? — ⁵⁾ Ps. 120 [119], 7, teils nach Pesch., teils nach LXX.

da ist vollkommenes Fasten und tapfere Heldenthaten, und Demut, und Ruhe, die nur schwer erregt wird oder überhaupt nicht erregt wird, und beständiges Gebet. Ich wundere mich über den Ehebrecher. Gibt es einen Menschen, der den Kampf, welcher im Geiste stattfindet, kämpfen und mit den Kronen der Gerechtigkeit gekrönt werden kann, wenn er sich mit Brot und Wasser sättigt? und der seinen Jörn leicht erregt? und der das Gebet verachtet und vernachlässigt? und mit Häretikern das Salz ißt? Siehe, der heilige Paulus hat gesagt:!) „Jeder, der da kämpft, enthält sich aller Dinge“, und erweist beständig gegen alle Menschen Sanftmut, indem er allenthalben seine Hände erhebt ohne Jörn und böse Gedanken. Deswegen also gebürt es, uns, daß wir uns, wenn wir diese Arbeit vollbringen, mit der Rüstung des Geistes rüsten und die Philister . . ., damit wir, während wir bis aufs Blut gegen die Sünde kämpfen, die bösen Gedanken und jedes Hohe, das sich erhebt gegen [fol. 43 v.] die Erkenntnis Gottes, zerstören. Und wir bestreben uns, nicht einen einsiedlerischen Mann vor den Richterstuhl Christi zu stellen, sondern einen einsiedlerischen Sinn. Denn ein einsiedlerischer Mann ist der, welcher sich fern hält von Sünde, die in Werken geschieht und begangen wird; ein einsiedlerischer Sinn aber ist der, welcher sich fern hält von Sünden, die durch Gedanken in unserem Sinn zustande kommen, und in der Stunde des Gebetes das Licht der heiligen Dreifaltigkeit schaut.

Aber es ist nun Zeit, daß wir in der Kraft unseres Herrn Jesu zunächst mit den Gedanken des Dämons der Gefräßigkeit kämpfen, und darauf mit den Gedanken der sieben übrigen Dämonen, die ich der Reihe nach im Anfang dieses Buches über das Mönchtum²⁾ verzeichnet habe, wobei ich kämpfe, meinen Mund zu öffnen und zu reden zu Gott und zu seinen heiligen Engeln und zu meiner der Versuchung ausgesetzten Seele; und den ganzen Kampf der Ordnungen des Mönchtums will ich offen aufweisen, ihn, den auch der heil. Geist durch die Psalmen den David gelehrt hat und die seligen Väter uns überliefert haben, das ist aber der, den ich in diesem Buche im folgenden genannt habe: der ganze Kampf, der uns durch die mit uns streitenden Gedanken durch jeden einzelnen jener acht Dämonen (aufgedrängt) wird. Ich habe aber jedem einzelnen von den Gedanken diejenige Antwort aus den heiligen Schriften gegenübergestellt und verzeichnet, welche ihn unwirksam machen kann.

Erstens. Gegen den Gedanken der Gefräßigkeit. 1. Gegen

¹⁾ 1 Kor. 9, 26. — ²⁾ = griech. *Μοναχικόν* (Solrat. h. e. III, 7). S. oben S. 22. Eingewiesen wird hier von Evagrius entweder auf cap. 7–22 der Capp. pract. ad Anatolium (vgl. „Rehre v. b. 7 Hauptstünden“, S. 17), oder auf den kleineren Antirrheticos als ursprünglich zum Practicus gehörige Schrift (vgl. oben S. 27). 3.

die Gedanken, welche verlangen, ohne die Mühsal des Fastens den geistigen¹⁾ Acker zu bearbeiten: „Jaschar ist ein heldenhafter Mann, der an den Wegen lagert; und er sah, daß seine Wohnung schön und daß sein Land gut, da neigte er seine Schulter der Unterwürfigkeit und wurde frönsprächtigt.“²⁾

Aus dem Exodus. 2. Gegen den Gedanken, der mir sagt: „Gib dich nicht dem Fasten hin, denn es nützt dir nichts und reinigt auch nicht deinen Sinn.“ „Und er machte das Becken aus Erz und seinen Fuß aus Erz an der Waschkelle der Weiber, welche fasteten und kamen um zu beten an der Thür der Stifftshütte.“³⁾

3. Gegen die Gedanken, welche in uns die Lust erregen, am Festtage Fleisch zu essen, und uns ferner raten, wegen der Krankheit des Leibes zu essen. „Er sagte zu dem Volk: „„Heiligt euch für morgen, daß ihr Fleisch esset. [Nicht] einen Tag werdet ihr es essen, auch nicht zwei Tage, nicht fünf Tage, nicht zehn Tage, nicht zwanzig Tage; einen ganzen Monat lang sollt ihr essen, bis daß es euch zur Nase herauskommt und euch zum Ekel wird, weil ihr den Herrn, der unter euch ist, verworfen habt.““⁴⁾

Aus dem Deuteronomium. 4. Gegen den Gedanken, der da wünscht satt zu werden von Speise [und von] Trank, und nicht auf den Schaden blickt, der aus der Sättigung fließt. . . .⁵⁾ und iß und sättige dich. „Hüte dich, den Herrn deinen [Gott] zu vergessen, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Hause der Knechtschaft.“⁶⁾

5. Gegen den Gedanken, der zu mir sagt: „Schwer ist das Gebot des Fastens.“ „Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu schwer [fol. 44 v.] und nicht zu fern.“⁷⁾

6. Gegen den Gedanken, der da begehrt satt zu werden von Speise und Trank, und meint, daß der Seele kein Nachteil dadurch entsteht. „Und Israel wurde fett und schlug aus, und vergaß den Gott, der es gemacht, und schmähete den Starken, der es errettet hatte.“⁸⁾

Aus Samuel. 7. Gegen den Gedanken der Gefräßigkeit, der mich drängt, um die sechste Stunde zu essen. „So thue mir Gott, und so noch weiter, wenn ich Brot esse und Wasser trinke, bis die Sonne untergeht.“⁹⁾

¹⁾ So nach der Konjektur ארבלים statt ארבלים des Textes (τὴν λογικὴν γῆν). — ²⁾ Gen. 49, 14 f. genau nach der Peschita. — ³⁾ Exod. 38, 8, teils nach LXX (τῶν ἡνostenασαῶν), teils nach Pesch. („welche kamen um zu beten“). Für רִגְלָיָהּ des hebr. Textes hat Evagrius ארבלים רגלי, wofür weder LXX noch die Peschita einen Anhaltspunkt bieten. — ⁴⁾ Num. 11, 18 ff. — ⁵⁾ Von dem nicht übersehten Wort sind nur noch die beiden letzten Buchstaben נד sichtbar. — ⁶⁾ Deut. 6, 12. — ⁷⁾ Deut. 30, 11. — ⁸⁾ Deut. 32, 16. — ⁹⁾ 2 Sam. 3, 36.

Aus dem Königsbuch. 8. Gegen den Gedanken, der mich sorgen läßt wegen Mangel des Brotes und des Öls und der uns nötigen Dinge. „So spricht der Herr: „Das Maas mit dem Mehl soll nicht alle werden, und dem Ölkrug soll nichts mangeln, bis der Herr Regen auf die Erde geben wird.“¹⁾

9. Gegen die Seele, die in Sättigung von Brot und Wasser den Weg der Heiligen suchen will. „Da sagte der König von Israel: „Nehmt den Mitha und übergebt ihn dem Amon, dem Befehlshaber der Stadt, und dem Joas, dem Sohne des Königs; und er soll im Gefängnis bleiben und laßt ihn Brot in Trübsal essen, bis ich in Frieden wieder zurückkehre.“²⁾

10. Gegen den Gedanken, der zu uns sagt: „Die Dinge, die wir gesammelt haben, genügen nicht für uns und für die Brüder, die zu uns kommen.“ „So spricht der Herr: „Sie sollen essen und übrig lassen.“ Und sie aßen und ließen übrig nach dem Wort des Herrn.“³⁾

Aus den Psalmen Davids. 11. Gegen den Gedanken, der uns (P) erbittert über die Wohnung der bitteren Armut. „Der Herr wird mich weiden, und nichts wird mir fehlen.“⁴⁾

12. Gegen den Gedanken, der, ohne daß Hunger vorhanden ist, unter dem Vorwande der Gastfreundschaft mehr Brot als das Bedürfnis erfordert ansammelt. „Ich bin jung gewesen und alt geworden und habe den Gerechten nicht verlassen gesehen noch seinen Samen um Brot bitten.“⁵⁾

13. Gegen den Gedanken, der um Speisen und Kleider sorgt und die Sorge um die Wahrheit vernachlässigt. „Denn ich zeige dir meine Missethaten an und werde von meinen Sünden gereinigt werden.“⁶⁾

14. Gegen die Gedanken, die mir raten und sagen: „Führe kein all zu rauhes Leben, und durch Fasten und beständige Mühsal wirst du deinen schwachen Körper aufreiben.“ „Er hat sich beständig abgemüht und du wirst in alle Ewigkeit leben und wirst das Verderben nicht sehen, wenn du die Weisen sterben siehst.“⁷⁾

15. Gegen den Gedanken, der zu mir sagt: „Quäle dich nicht so schonungslos und martere dich nicht mit Wachen.“ „Ein gequältes und gemartertes Herz verwirft Gott nicht.“⁸⁾

[16.] Gegen den Gedanken, der um Speise und Trank sorgt, und sich [abmüht?], von wo er sie nehmen soll. „Wirf deine Sorge auf den Herrn, und er wird dich ernähren.“⁹⁾

¹⁾ 1 Reg. 17, 14. — ²⁾ ibid. 22, 26. — ³⁾ 2 Reg. 4, 43 f. — ⁴⁾ Ps. 23, 1. — ⁵⁾ Ps. 37, 16. ⁶⁾ Ps. 38, 10 nach Pesch. — ⁷⁾ Ps. 49, 2b, 10. 11a nach LXX und Pesch. — ⁸⁾ Ps. 51, 19. — ⁹⁾ Ps. 55, 23.

17. Gegen den Gedanken, der mich denken macht: „Das Wachen nützt dir nichts, sondern sammelt nur die vielen Gedanken bei dir an.“ „Ich habe gewacht und bin einsam gewesen wie der Vogel, der auf dem [Dache] fliegt.“¹⁾

18. Gegen den Gedanken, der uns schilt, weil wir uns das Öl versagen, und nicht daran denkt, daß David eben dies gethan hat, wenn er sagt: „Meine Kniee sind krank von Fasten und mein Fleisch ist mager von Mangel an Öl.“²⁾

[fol. 44 v.] 19. Gegen die Gedanken, die uns zurückhalten von unsern Lebensregeln, indem sie uns erschrecken und sagen: „Ein elender Tod kommt vom harten Fasten.“ „Ich werde nicht sterben, sondern leben, und die Werke des Herrn verkünden.“³⁾

20. Gegen die Gedanken, die mich überreden, ein wenig mit dem vielen Wachen anzuhören, und dem schwachen und elenden Körper ein wenig Ruhe zu gönnen. „Ich will nicht in den Schatten meines Hauses gehen und nicht auf das Lager meines Bettes steigen; ich will meinen Augen keinen Schlaf gewähren und keinen Schlummer meinen Wimpern, bis ich einen Ort für den Herrn gefunden habe und ein Zelt für den Gott Jakobs.“⁴⁾

Aus den Sprüchen Salomos. 21. Gegen den Gedanken, der uns Hunger und bald kommende Bedrängnis weisagt. „Der Herr wird die Seelen der Gerechten nicht hungern lassen, aber das Leben . . . der Gottlosen wird er verderben.“⁵⁾

22. Gegen den Gedanken, der mich denken macht . . . Wein, weil nämlich durch Wasser die Leber und die [Milz?] geschädigt würden. „Wer des Trinkhauses begehrt, wird in seinen Festungen das Verderben sehn.“⁶⁾

23. Gegen den Gedanken, der an die Sorge der Eßbegier gebunden ist [und] die Sorge um herrliche Thaten vernachlässigt. „In allem, warum du dich sorgst, gibt es Eins, das vorteilhaft ist, und wer armlich ist in seiner Wohnung, der wird ruhig und fröhlich sein.“⁷⁾

24. Gegen den Gedanken, der über die einfachen Speisen klagt läßt und über trockenes Brot. „Besser ist trockenes Brot in Ruhe als ein [Haus], das voll ist von Hader-Opfern.“⁸⁾

25. Gegen die Gedanken, die [uns] überreden, am Festtage unsern Leib ein wenig zu schonen, indem wir ihm ein kleines Vergnügen dar-

¹⁾ Ps. 102, 8 nach LXX und Pesch. — ²⁾ Ps. 109, 24. — ³⁾ Ps. 118, 17. — ⁴⁾ Ps. 132, 3 ff. — ⁵⁾ Prov. 10, 3 nach LXX. — ⁶⁾ Prov. 12, 11 nach LXX; jedoch laß Evagrius καταβλέψει statt καταλείψει des Vatic. — ⁷⁾ Prov. 14, 22 wörtlich nach Peschitta. — ⁸⁾ Prov. 17, 1 Pesch.

bieten. „Dem Thoren ziemt kein Vergnügen, und dem Knechte nicht, über Fürsten zu herrschen.“¹⁾

26. Gegen den Gedanken, der uns ohne schwere Krankheit reizt Wein zu trinken und uns Schmerzen des Magens und des ganzen Inneren weisagt. „Stark ist der Wein und die Trunkenheit eine Spöterin, und jeder, der in ihnen schwelgt, der ist nicht weise.“²⁾

27. Gegen den Gedanken, der unsern Sinn fortreißt, das Fasten und unsere Lebensregeln durch Eidschwüre zu binden. Das ist aber dem Mönchskloster völlig fremd. „Es ist ein Netz für den Menschen, dem Heiligen zu geloben; und nachdem er gelobt hat, bereut er es.“³⁾

28. Gegen den Gedanken, der uns hindert, indem er uns nachsinnen läßt, von unserm Brot den Bedürftigen zu geben, wobei er uns sagt: „Er kann überall (sein Brot finden), wir aber vermögen nicht zu dem Thore zu kommen“. „Der dessen Auge gut ist, wird gesegnet, weil er von seinem [Brot] dem Armen gibt.“⁴⁾

29. Gegen die Gedanken, die uns am Festtage schmeichlerisch nahen und uns sagen, für lange Zeit [Fleisch] und Wein zu kosten. „Sei nicht trunken von Wein und sei nicht unmäßig mit Fleisch; denn der von Wein Trunkene und der mit Fleisch Unmäßige wird zu Grunde gehen, und wer schläft, wird sich in Lumpen kleiden.“⁵⁾

30. Gegen den Gedanken, der sich an die alten Leckerbissen erinnert und an die lieblichen Weine im Becher erinnert, die wir in unsern Händen hielten, als wir lagerten und tranken. „Richte dein Auge nicht auf den Wein, dessen Glanz im Becher funkelt, sondern wandle in Redlichkeit; denn das Ende des Weines ist wie der Stich einer Schlange und wie ein fliegender Drache.“⁶⁾

31. Gegen die Gedanken, die uns reizen [kol. 45 v.] unsern Bauch mit Brot und Wasser zu füllen. „Das Lager des Gerechten giebt dem Gottlosen nicht und verirre dich nicht durch Sättigung des Leibes.“⁷⁾

32. Gegen die Gedanken, die uns gegenüber der Scham entschelten, mit der wir uns vor den Vätern schämen, indem sie uns überreden, das Fasten zu brechen und am Feste ein bißchen Gemüse zu essen. „Es gibt eine Schmach, die Sünden schafft, und es gibt eine Schmach, deren Ehre die Gnade ist.“⁸⁾

33. Gegen den Dämon, der mich mit seinem Schmeicheln überredet und mir unter Eidesversicherung sagt: „Du hast also keinen Schaden

von Essen und Trinken, da dein Leib so verdorrt und schwach ist von beständigem Fasten.“ „Der Feind redet mit seinen Lippen Sanftes; in seinem Herzen aber bereitet er Böses.“¹⁾

34. Gegen den Gedanken, der mir zeigt, wie schwer die Gebote Gottes sind, und zu mir sagt: „Viel Not und Elend bringen sie über Seele und Leib.“ „Besser sind die Schläge des Freundes als die Küsse des Feindes.“²⁾

Aus Koheleth. 35. Gegen den Gedanken der . . . ein wenig Wein ohne krank zu sein, und zu mir sagt: „Ist doch der Wein um der Menschen willen geschaffen.“ „Alles, was Gott gemacht hat, ist gut zu seiner Zeit.“³⁾

36. Gegen den Gedanken, der mich über das alte Vergnügen nachsinnen läßt . . . und das Trinkhaus, und nach dieser Gewohnheit verlangt. „Es ist besser, in ein [Haus] des Weinens zu gehen, als in ein Trinkhaus.“⁴⁾

37. Gegen den thörichten Gedanken, daß wir unsere Lebensregeln über das pflichtgemäße Maß hinaus ausdehnen dadurch, daß wir einen Sack um unsere Lenden binden und in die Wüste hinausgehen und beständig unter (freiem) Himmel sind, während unser Sinn . . . des Geldes; und der uns ferner rät, den Anblick der Menschen zu fliehen, die uns trösten und von uns getröstet werden. „Sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise, damit du nicht erschrickst.“⁵⁾

Aus Hiob. 38. Gegen die Gedanken, die uns an die früheren Vergnügungen erinnern und uns die bevorstehende Not zeigen. „Die guten Gaben Gottes haben wir hingenommen, und seine bösen sollten wir nicht hinnehmen?“⁶⁾

Aus Micha. 39. Gegen den Gedanken der Seele, die zu ihren leiblichen Verwandten geht und einen mit allen Speisen besetzten Tisch findet. „Auf, geh' von hier fort, denn nicht dies ist deine Ruhe.“⁷⁾

Aus Habakuk. 40. Gegen den Gedanken der Gefräßigkeit, der uns am Festtage viele zeigt (?), welche an ausgesuchten Tischen lagern und sich freuen und ausgelassen sind. „Ich aber will mich des Herrn freuen und [fröhlich sein] in Gott, meinem Erlöser.“⁸⁾

Aus Jesaias. 41. Gegen die Gedanken, die uns an die Vergnügungen erinnern und an den Tisch, der voll war von allem [Guten], und diese mehr loben als die Lebensregeln des Mönchtums. „Wehe denen, die Gutes böse und Böses gut [nennen], die Licht zu Finsternis und Finsternis zu Licht machen, die süß sauer und sauer [süß] machen.“⁹⁾

¹⁾ Prov. 19, 10 Pfesj. — ²⁾ Prov. 20, 1 Pfesj. — ³⁾ Prov. 20, 26 Pfesj. — ⁴⁾ Prov. 22, 6. — ⁵⁾ Prov. 23, 20 f. Pfesj. — ⁶⁾ Prov. 23, 31 f. — ⁷⁾ Prov. 24, 16 nach LXX. — ⁸⁾ Prov. 26, 11 nach LXX, die jedoch im Vaticanus im zweiten Gliede lesen καὶ ἐστὶν αἰσχρὴν δοῦναι καὶ χάρις.

¹⁾ Prov. 26, 24 f. nach LXX. — ²⁾ Prov. 27, 6. — ³⁾ Ps. 3, 11. — ⁴⁾ Ps. 7, 2. — ⁵⁾ Ps. 7, 10. — ⁶⁾ Hiob 2, 10. — ⁷⁾ Micha 2, 10 nach LXX. — ⁸⁾ Habak. 3, 18. — ⁹⁾ Jes. 5, 20.

42. Gegen die Gedanken der Seele, die unzufrieden und unwillig ist bei dem [Genuss] von wenig Brot und knappem Wasser. „Und der Herr wird euch geben wenig Brot und Wasser der Not, und nicht werden dir ferner nahen [fol. 45 v.] deine Verführer; denn deine Augen werden deine Verführer sehn, und deine Ohren werden hören die Stimme derer, die hinter dir her dich verführen.“¹⁾

Aus Jeremias. 43. An den Herrn. Wegen der kranken Beschaffenheit meines Leibes, der durch vieles Fasten geschwächt, und durch die harten Lebensregeln ermattet ist; und für meine Seele, die erfüllt ist mit Gedanken der Hurelei. „Gedenke meiner, o Herr, und suche mich heim, und rechtfertige mich gegen meine Verfolger, und in deiner Langmut verwirf mich nicht. Wisse, daß ich um deinetwillen Schmach trage von seiten derer, die dein Wort unterdrücken.“²⁾

44. An den Herrn. Wider den Dämon, der den Magen und alle Nerven des Körpers erkaltet, und viel Schwachheit in unsern Körper wirft als Folge von Hunger und langer Krankheit. „Sieh, Herr, daß ich in Not bin, und mein Leib ist erschreckt und mein Herz wendet sich um in meinem Innern.“³⁾

Aus Daniel. 45. Gegen die Seele, der das Essen von Brot und das Trinken von Wasser nicht genügt, sondern die außerdem auch Gemüse begehrt und nicht an die Not bei den Gemüsen denkt, welche Daniel und seine Genossen aßen. „Da sagte Daniel zu Menegar (sie), welchen der Obereunuch über Daniel und Chananja und Mischael und Njarja bestellt hatte: „Versuche es mit deinen Knechten zehn Tage und laß uns Gemüse als Speise geben und Wasser zum Trinken, und (dann) bestieh unsere Gestalt und die Gestalt der Knaben, die von des Königs Speise essen; und nach dem, was du sehen wirst, verfahre mit deinen Knechten.““ Da hörte er auf sie und versuchte es zehn Tage mit ihnen.“⁴⁾

Aus dem Evangelium Matthäi. 46. Für die Seele, die zur Zeit des Kampfes eine starke Waffe zu finden wünscht. „Darauf trieb der Geist Jesum in die Wüste, von dem Verläumder versucht zu werden. Und er fastete vierzig Tage und vierzig Nächte, und zuletzt hungerte ihn.“⁵⁾

47. Gegen die Gedanken, die um Speise und um Kleider sorgen unter dem Vorwande der Gastfreundschaft und unter dem Vorwande beständiger Krankheiten und Leiden des Leibes. „Ihr sollt euch nicht Sorge machen um das, was ihr [essen] werdet, noch auch um euren Leib, was ihr anziehen werdet, denn die Seele ist [mehr] als die Nahrung.“⁶⁾

¹⁾ Jes. 30, 20 f. nach LXX. — ²⁾ Jer. 15, 16 nach LXX. — ³⁾ Threni 1, 20. — ⁴⁾ Dan. 1, 11–16. — ⁵⁾ Matth. 4, 1 f. — ⁶⁾ Matth. 6, 16.

48. Gegen die Seele, die an Gefräßigkeit gebunden ist, und meint, durch Erholung des Leibes und Leckerbissen den Weg des Lebens [zu finden]. „Eng und schmal ist der Weg, der [zum Leben] führt, und Wenige find es, die ihn finden.“¹⁾

Aus dem Evangelium Lucä. 49. Gegen den Gedanken, der uns hindert, von unsern Nahrungsmitteln und Kleidern den Dürftigen zu geben, als ob . . . für uns und für sie nicht genug wären; und ein anderer sei da, der noch schwächer und bedürftiger wäre als dieser, und dem müßten wir geben, nicht aber diesem, denn dieser sei faul [fol. 46 v.] und wolle ohne Arbeit essen und sich kleiden. „Wer aber zwei Rösche hat, der gebe dem, der keinen hat; und wer Speise hat, der thue ebenso.“²⁾

Aus der Apostelgeschichte. 50. Gegen die Seele, die begehrens-werte Dinge liebt, und nur für sich selbst Nahrung und Kleidung sammelt. „Alle Gläubigen aber waren zusammen, und alles, was sie hatten, war gemeinsam, und ihre Habe verkauften sie, und teilten jedermann zu, was er brauchte.“³⁾

51. Gegen die Seele, welche sich der Not weigert, die ihr infolge des Mangels von Wasser und Brot wird. „Unter viel Not muß man in das Reich Gottes eingehen.“⁴⁾

Aus dem Brief an die Römer. 52. Gegen die Gedanken, die uns überreden, ein wenig durch Speise und Trank für unsern Leib zu sorgen. „Für die Begierden des Fleisches sorget nicht.“⁵⁾

53. Gegen den Gedanken, der uns reizt, uns ein wenig durch die Freude am Gemüse zu trösten, „Wer krank ist, der ist Gemüse.“⁶⁾

Aus dem 1. (Brief) an die Korinther. 54. Gegen den Gedanken, der zur Zeit der Freilichte die Begier nach Fruchtgenuss in uns wirft. „Ein jeder, der einen Kampf vollbringt, enthält sich jeden Dinges; [und jene laufen, daß sie eine vergängliche Krone] empfangen, wir aber laufen, daß wir eine unvergängliche Krone empfangen.“⁷⁾

Aus dem 2. (Brief) an die Korinther. 55. Gegen die Gedanken, die aus Anlaß vieler Bedürfnisse in uns entstehen, und ganz allmählich die Tapferkeit der Seele brechen. „In allem werden wir bedrängt, aber uns ist nicht bange; wir sind in Not, aber wir ängstigen uns nicht; wir werden verfolgt, aber nicht verlassen; man bedrückt uns, aber wir kommen nicht um. Alle Zeit tragen wir das Sterben Jesu an unsern Leibern, damit das Leben Jesu an unsern Leibern offenbar werde.“⁸⁾

¹⁾ Matth. 7, 14. — ²⁾ Luc. 8, 11. — ³⁾ Act. 4, 32 f. — ⁴⁾ Act. 14, 22. — ⁵⁾ Röm. 13, 14. — ⁶⁾ Röm. 14, 2. — ⁷⁾ Die eingeklammerten Worte sind vom Schreiber versehenlich ausgelassen. — ⁸⁾ 1 Kor. 9, 26. — ⁹⁾ 2 Kor. 4, 8–10.

56. Gegen den Gedanken, der vor unseren Augen den Schmerz des Magens und der Leber und der Milz ausmalt, und Anschwellen ihrer Ausdehnung, die zu Wassersucht führt.¹⁾ „Deshalb verdrießt es uns nicht; denn wenn auch unser äußerlicher Mensch verdirbt, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert.“²⁾

57. Gegen die Gedanken, die in uns entstehen, wenn allmählich unser ganzer Leib verdirbt. „Denn wir wissen, daß, wenn dieses unser irdisches Haus aufgelöst wird, wir doch einen Bau haben, der von Gott ist, ein nicht durch Handarbeit (entstandenes) im Himmel für ewig.“³⁾

58. Gegen den Gedanken, der Barmherzigkeit in uns erweckt und uns beredet, den Armen zu [geben], während wir nachher das, was wir gegeben haben, bedauern und uns darum grämen. „Nicht aus Unwillen oder [Zwang], denn einen fröhlichen Geber hat Gott lieb.“⁴⁾

59. Gegen den Gedanken, der uns die große Schwachheit ausmalt, welche durch die infolge des Fastens uns bevorstehenden Krankheiten (entstehen wird), und uns überredet, etwas Gekochtes zu essen. „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“⁵⁾

Aus dem Brief an die Epheser. 60. Gegen den Gedanken, der Sättigung mit Wein am Festtage [verlangt]. „Seid nicht trunken [fol. 46 v.] von vielem Wein, womit heillofes Wesen verbunden ist, sondern werdet erfüllt von Geist, und redet mit euch selbst in Psalmen und Lobliedern, und mit geistlichen Liedern singet in eurem Herzen dem Herrn.“⁶⁾

Aus dem Brief an die Philipper. 61. Gegen die Gedanken, welche unsere Seele bewegen, sich nicht durch Handarbeit die Lebensmittel zu suchen und zu sammeln, sich auch nicht dazu zu verstehen, von ihrer Verwandtschaft etwas anzunehmen, da sie arm seien und weit von ihr entfernt, ihr vielmehr raten, ihr Bedürfnis durch andere zu erfüllen. „Der Herr ist nahe. Sorget nichts, sondern alle Zeit laßt eure Wünsche mit Bitte und Gebet und Dank vor Gott kund werden.“⁷⁾

62. Gegen den Gedanken, der mir Hunger und Mangel an Brot weisagt [und mich] nachsinnen läßt über die Scham wegen der Güte, die ich von anderen empfangen. „In jedem und allem bin ich geliebt, sowohl im Hunger wie im Sattsein. Alles vermag ich durch den, der mich stark gemacht hat.“⁸⁾

Aus dem 1. Brief an die Thessalonicher. 63. Gegen den Gedanken, der [uns] hindert, mit den Händen zu arbeiten, und uns be-

¹⁾ Vgl. Migne tom. 40 p. 1272 Β στόμαχον ἢ ἥπαρ καὶ σπλῆνα καὶ ὑδρόπια διαγράζον. — ²⁾ 2 Kor. 4, 10. — ³⁾ 2 Kor. 5, 1. — ⁴⁾ 2 Kor. 9, 7. — ⁵⁾ 2 Kor. 12, 10. — ⁶⁾ Ephes. 5, 18 f. — ⁷⁾ Phil. 4, 6 f. — ⁸⁾ Phil. 4, 12 f.

redet, auf die Arbeit anderer zu warten und sie in Empfang zu nehmen. „Wir bitten euch aber, unsere Brüder, daß ihr euch auszeichnet und . . . einer den andern zu ehren, und still und demütig zu sein in euren Gedanken, und mit euren Händen arbeitet, wie wir euch geboten haben, damit ihr wohlaufrichtig wandelt gegenüber denen, die draußen sind, und ihr niemandes bedürft.“¹⁾

Aus dem 2. Brief an die Thessalonicher. 64. Gegen den Sinn, der uns hindert, uns mit unsern Händen abzumühen, und uns nötigt, zu essen und satt zu werden. „Wenn jemand nicht arbeitet, so soll er auch nicht essen.“²⁾

Aus dem Brief an die Hebräer. 65. Gegen den Gedanken, der da sagt, daß die Regeln des Mönchtums hart und sehr schwer sind, und durch die Plage unsern Leib schlimm zu Grunde richten, der Seele aber nichts nützen. „Alle Züchtigung, mit der wir jetzt gezüchtigt werden, scheint uns nicht erfreulich zu sein, sondern betrübend; später aber gibt sie Früchte des [Friedens] denen, die durch sie gezüchtigt sind, und ihre Belohnung ist die Gerechtigkeit.“³⁾

66. Gegen den Sinn, der eifrig ist auf Speisen und die Barmherzigkeit gegen die Armen vernachlässigt. „Vergeßt nicht, einander Güter mitzuteilen, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen.“⁴⁾

Aus dem 1. Brief an Timotheus. 67. Gegen den Gedanken . . . heftige Krankheiten, und der uns rät, auch wenn wir keine Magenschmerzen haben, Wein zu trinken, und uns nachsinnen läßt über den Befehl des seligen Apostels . . . seinem Brief den Timotheus hierzu beredet. „Bewahre dich . . . und trinke ferner kein Wasser, sondern trinke ein wenig Wein wegen deines Magens und wegen deiner beständigen Krankheiten.“⁵⁾

[fol. 47 v.] Aus dem Briefe des Jakobus. 68. Gegen die Gedanken, die uns wieder der Welt und ihren Geboten zuneigen. „Wißt ihr nicht, daß die Freundschaft dieser Welt Feindschaft gegen Gott ist? Wer also ein Freund der Welt sein will, der ist ein Feind Gottes.“⁶⁾

Aus dem Briefe des Johannes. 69. Gegen den Gedanken, der da meint, das Gebot des Fastens sei schwer. „Und seine Gebote sind nicht schwer. Und jeder, der aus Gott geboren ist, besiegt die Welt; und dies ist der Sieg, der die Welt besiegt: unser Glaube.“⁷⁾

Gepriesen sei unser Herr Christus, der uns den Sieg über die Gedanken der Gefräßigkeit gegeben hat.

¹⁾ 1 Thess. 4, 10–12. — ²⁾ 2 Thess. 3, 10. — ³⁾ Hebr. 12, 11. — ⁴⁾ Hebr. 13, 16. — ⁵⁾ 1 Tim. 5, 22 f. — ⁶⁾ Jakob. 4, 4. — ⁷⁾ 1 Joh. 5, 5 f.

Weiter gegen die Gedanken des Dämons der Hurerei.

Aus dem Exodus. 1. Gegen den Gedanken der Hurerei, der in unserm Sinn das Weib eines Mannes ausmaßt. „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib.“¹⁾

2. Gegen den Gedanken der Traurigkeit, die in uns entsteht infolge der vielen Versuchungen zur Hurerei, welche uns begegnen [?], und uns die Hoffnung nehmen, indem sie zu uns sagen: „Was . . . erwartest ihr nach all' dieser Mühsal?“ „Wenn [du] auf meine Stimme hören wirst und thun wirst alles, was ich dir sage, so will ich deine Hasser hassen und deine Feinde bedrängen. Denn mein Engel wird vor dir hergehen und dich bringen gegen die Amoriter und Hethiter und Peresiter und Kananiter und Hiviter und Jebusiter, und du wirst sie vertilgen.“²⁾

3. Gegen den Gedanken, der da wähnt, daß die Gedanken der Hurerei in einer Stunde vor ihm fliehen. „Ich will sie nicht in einem Jahr vor dir vertilgen, damit das Land nicht verödet und die wilden Tiere zahlreich gegen dich werden; ganz allmählich will ich sie vor dir vertilgen, bis du stark wirst und ihr Land ererbst.“³⁾

4. Gegen den Gedanken der Hurerei, welcher sagt: „Die Jugend kann niemals ohne Wollustbegierden bleiben;“ aber die Gedanken, welche rein von ihr sind, werden Gott nahen. „Jeder der in der Zahl ist von zwanzig Jahren und darüber, soll Gott die Abgabe geben.“⁴⁾

5. Gegen den Gedanken der Hurerei, welcher sagt: „Die Jugend ist nicht schuldig oder tadelnswert, wenn sie hurt, oder wenn sie mit Freude die unreinen Gedanken empfängt.“ „Und der Herr sagte zu Moses: „Wer gegen mich sündigt, den will ich austilgen aus meinem Buch.““⁵⁾

Aus dem Deuteronomium. 6. Gegen den Sinn, der sich nicht sorgfältig bestrebt, sich vor der ihm [nahenden] Hurerei zu bewahren, sondern Sündiges spricht und vollbringt mit einem Weibe, das [vor] seinen Augen abgebildet wird. „Höre Israel, und beachte und thue, damit es dir gut gehe und du sehr [zahlreich werdest], wie dir der Herr, der Gott deiner Väter gesagt hat, dir ein Land, das von Milch und Honig fließt, zu geben.“⁶⁾

7. Gegen den Gedanken, der . . . durch unreine Begier, um zum Dämon der Hurerei zu gelangen. „Den Herrn deinen Gott fürchte und ihm allein diene und bei seinem Namen schwöre.“⁷⁾

8. Gegen die Seele, die bei Tage und bei Nacht von Gedanken der Hurerei gequält wird, und die Hoffnung sie zu besiegen aufgegeben

hat. „[Sprich] nicht [fol. 47 v.] in deinem Herzen: „Stark ist dies Volk, und wie kann ich es überwinden?““ Fürchte dich nicht; bedenke, was der Herr dein Gott an Pharaon und allen Ägyptern gethan hat.“¹⁾

9. Gegen den Gedanken der durch wollüstige Gedanken bedrängten Seele, welche die böse Leidenschaft der Hurerei in verschiedenartigen Bildern zerteilen und unreinen Sinn herbeiführen und sich umgekehrt an einen dieser zum Sklaven gemachten Sinne heften und ihn gegen die schwache Seele anstacheln. „Und du sollst heute wissen, daß der Herr dein Gott vor dir hergeht, ein fressendes Feuer; und er wird sie vernichten und er wird sie brechen vor dir, und du wirst sie schnell verwüsten und vernichten, wie der Herr dir gesagt hat.“²⁾

10. Gegen die Gedanken, die geneigt sind . . . zu Speisen, wenn der Geist der Hurerei in ihnen lachend . . . ein wenig Raum, und deswegen meinen, daß sie gekommen sind . . . Tag der Keuschheit. „Ihr sollt nicht thun, wie ihr [heute] gethan habt, jeder wie es ihm wohlgefällt, denn ihr seid noch nicht zur Ruhestätte [gekommen] und zum Erbe, das der Herr, dein Gott dir gibt.“³⁾

11. Für die Seele, die erschreckt ist und zittert vor dem Dämon, der ihre Glieder betastet; es verstehen, was gemeint ist, diejenigen, die von [diesem] Dämon versucht sind. „Dein Schützer und dein Helfer ist Gott. Nicht das Schwert ist dein Ruhm. Deine Feinde werden dir hencheln und du wirst auf ihren Scheitel treten.“⁴⁾

Aus den Richtern. 12. Für die Seele, die aus Trauer in Verzeiſung fällt und die unreinen Gedanken nicht länger ertragen kann, welche ihr Gebet verunreinigen. „Auf, denn dies ist der Tag, an welchem der Herr den Sisera in deine Hände gegeben hat. Siehe, der Herr geht vor dir her.“⁵⁾

13. Gegen den Sinn, der von wollüstigen Gedanken bekämpft wird und sie durchaus nicht von sich abschütteln will und nicht denkt [an] die Banden der Sünde und des Nachsinnens über Böses. „Da sagte Delila: „Philister über dir, Simson!““ Da erwachte er von seinem Schlaf und sagte: „Ich will hinausgehen, wie immer, und grausame Rache an ihnen nehmen“, und wußte nicht, daß der Herr von ihm gewichen war. Und die Philister ergriffen ihn und blindeten ihm seine Augen [und fesselten] ihn mit Ketten und brachten ihn nach Gaza; da maßte er im [Gefängnis].“⁶⁾

Aus Samuel. 14. An den Engel des Herrn, der plötzlich in meinem Sinn erschien und den wollüstigen Gedanken ausrottete und alle

¹⁾ Exod. 20, 17. — ²⁾ Exod. 23, 22 f. — ³⁾ Exod. 23, 20 f. — ⁴⁾ Exod. 30, 14. — ⁵⁾ Exod. 32, 33. — ⁶⁾ Deut. 6, 3. — ⁷⁾ Deut. 6, 13.

¹⁾ Deut. 7, 17 f. — ²⁾ Deut. 9, 3. — ³⁾ Deut. 12, 8 f. — ⁴⁾ Deut. 33, 20 Pesh. — ⁵⁾ Judic. 4, 14. — ⁶⁾ Judic. 16, 30 f. Pesh.

ihn umgebenden Gedanken verfolgte. „Mein Herz ist stark im Herrn, mein Horn ist erhöht, und mein Mund ist geöffnet gegen meine Feinde, [denn] du hast mich erfreut durch dein Heil.“¹⁾

15. Gegen den unreinen Dämon . . . „der mir im Nachgesicht obschon erscheint in der Gestalt eines [Weibes], aber meine Seele nicht durch seine unreinen Gedanken überwältigen kann. „[Die Bogen] der Helden werden zerbrochen und die Kranken sind stark geworden; [die Satten] haben sich um Brot verdingt, und die Hungerigen haben Überfluß.“²⁾

16. Gegen [fol. 48 v.] die Seele, die nicht vor der unreinen Begierde fliehen will und in den Sinn des Ammoniters Nahas verfällt, der „Schlange“ bedeutet. „Da sagten alle Bewohner von Eatsich“ zu Nahas: „Schließe einen Vertrag mit uns, so wollen wir dir dienen.“ Nahas, der Ammoniter sprach zu ihnen: „Unter dieser Bedingung will ich euch einen Vertrag gewähren, daß ihr alle euer rechtes Auge blindet und ich euch zur Schmach für ganz Israel mache.“³⁾

Aus dem Königsbuch. 17. Gegen den Dämon der Hurerei, der durch Gedanken meine Keuschheit verderben und beschmutzen will. „Der Herr bewahre mich, daß ich dir das Erbe meiner Väter gebe.“⁴⁾

Aus der Chronik. (sic.) 18. Gegen die Seele, die da meint, über ihre Kraft vom Dämon der Hurerei versucht zu werden. „Da begann das Land Tributzahlung zu geben nach dem Munde Pharaos; jeder nach seinem Vermögen vom Volk des Landes brachte Silber und Gold, es dem Pharao zu geben.“⁵⁾

19. An den Herrn. In Bezug auf die wollüstigen Gedanken, die uns schmutzige Gesichte in den Nächten zeigen. „Herr, ich habe gesagt: „Ich schäme mich und werde zu Schanden vor deinem Angesicht.“ Die Missethat ist [uns] über das Haupt gewachsen, und unser Vergehen reicht bis zum Himmel; von der Zeit unserer Väter an sind wir auch große Sünder bis heute.“⁶⁾

Aus Esra. 20. Für die Seele, die nach tapferen Kämpfen mit den wollüstigen Gedanken Reinheit und Keuschheit erworben hat. „Das Land, in welches ihr eingehet, es zu ererben, wird erregt durch Erregung von Völkern und Nationen, die es angefüllt haben von Mund zu Mund mit Unreinheit.“⁷⁾

Aus David. 21. An den Herrn. Wegen der Menge der unreinen Gedanken, die uns quälen und bedrängen, und unsern Sinn in verschiedenen Masken fortreißen. „Herr, wie zahlreich sind meine Be-

¹⁾ 1 Sam. 2, 1. — ²⁾ 1 Sam. 2, 4 f. — ³⁾ Dies ist die Namensform für Jabses in der Pesch. — ⁴⁾ 1 Sam. 11, 1 f. — ⁵⁾ 1 Reg 21, 3. — ⁶⁾ 2 Reg. 23, 26 g. L. nach LXX. — ⁷⁾ Esra 9, 6 f. — ⁸⁾ Esra 9, 11 (LXX).

dränger; viele sind's, die sich gegen mich erheben. Viele sind's, die zu meiner Seele sagen: „Du hast keine Hilfe bei deinem Gott.“ Du aber, o Herr, bist mein Helfer und meine Ehre und der Erhöher meines Hauptes.“¹⁾

22. Gegen die Seele, die nicht versteht, daß das Aufwallen des Zornes den wollüstigen Gedanken ein Widerpart ist, weil die Natur des Zornes Feuer ist, die unreinen Gedanken aber aus Wasser entstehen. „Zürnet und sündigt nicht; sagt in eurem Herzen und sinnt auf euren Lagern.“²⁾

23. Gegen die unreinen Gedanken, die in uns streiten, und unsern Sinn binden (?) durch die Leidenschaften der Begier der Glieder der Scham. „Weicht von mir alle ihr, die ihr Lügen verübt, denn der Herr hat mein lautes [Weinen] gehört; gehört hat der Herr meine Bitte; der Herr hat mein Gebet angenommen.“³⁾

24. An [den Herrn?]. Wegen des Dämons der Hurerei, der, wenn er uns nicht mehr durch Begierde . . . kann, dann den Mönch, der jene schmutzige Sünde begeht . . . der Hurerei uns in unserm Sinn zeigt. „Und der Feind hat aufgehört . . . durch das Schwert für immer. Städte hast du zertrübt und ihr Gedächtnis . . . vernichtet. Aber der Herr besteht für ewig.“⁴⁾

25. An den Herrn. Wegen des unreinen Dämons der Hurerei, welcher offen den Schenkeln derjenigen naht, [fol. 48 v.] die sich bemühen, sich von ihm fern zu halten, indem er plötzlich die Seele fortreißt in Wahnsinn, in welchen er sie versetzt durch eine Menge stark wollüstiger Gedanken. Es ist aber sehr gut, wenn wir von diesem Dämon versucht werden, aufzuspringen und sofort mit eiligen und schnellen Schritten unsere Seele aufzusuchen. Wer es verstehen kann, der verstehe es. „Erleuchte meine Augen, damit ich nicht zum Tode entschlase und mein Feind nicht sage: ich habe ihn besiegt.“⁵⁾

26. Gegen die Seele, welche meint, daß die wollüstigen Gedanken stärker sind als die Gebote Gottes, die uns gegeben sind, diese Leidenschaft abzuschütteln. „Ich will sie zermalmen wie Staub vor dem Winde, wie Koth der Gassen will ich sie zertreten.“⁶⁾

27. An den Herrn. Gegen den Dämon, der plötzlich auf den Leib fällt, aber den Geist nicht durch die unreinen Gedanken, die er ihm nahe bringt, [besiegen?] kann. „Du hast meine Trauer in [Freude] verwandelt; du hast meinen Saß gelöst und mich mit Freude umgürtet. Darum will ich [dir] Lob singen und nicht schweigen.“⁷⁾

¹⁾ Ps. 3, 2 f. Pesch. — ²⁾ Ps. 4, 6 Pesch. — ³⁾ Ps. 6, 5 f. — ⁴⁾ Ps. 9, 7 f. Pesch. — ⁵⁾ Ps. 13, 4 f. — ⁶⁾ Ps. 18, 43. — ⁷⁾ Ps. 30, 12.

28. Für den Gedanken, der sagt: Der Dämon der Hurerei macht dich [nicht] zu schanden, wenn du ihn. entgegentrittst. „[Du schanden] werden und erröten werden diejenigen, welche nach meiner Seele trachten; umkehren und beschämt werden die werden, die Böses gegen mich ersinnen.“¹⁾

29. Gegen den Gedanken, der mir droht: ein anderer Teufel der Hurerei, welcher schwerer und [schneller?] und stärker als der erste ist, wird dir gesandt, welcher leicht deine Seele . . . und unterjocht zur Sünde, die durch Thaten geschieht. „[Sie werden sein] wie die Spren vor dem Winde, und der Engel des Herrn wird [sie] verfolgen. Ihr Weg wird finster sein und schlüpfrige Stellen werden auf ihm sein, und der Engel des Herrn wird sie verfolgen.“²⁾

30. Gegen die Seele, die, wenn sie [durch] wollüstige Gedanken gequält wird, den Sack verschmäh, und nicht an David denkt, der eben dies zu unserer Zucht gethan hat, wenn er sagt: „Ich aber [kleidete mich] bei ihrer Krankheit mit dem Sack und demütigte meine Seele mit Fasten.“³⁾

31. Gegen die Seele . . . weil die unreinen Gedanken der Hurerei in ihr bleiben und nicht den Sieg über sie . . . , weil sie in ihrem Sinn steht geheftet . . . unreiner Bilder, der (P) sie beständig quält. „In [kurzer] Zeit siehst du den Bösen, und er ist nicht da, und du blickst auf seinen Ort, aber er findet sich nicht.“⁴⁾

32. Gegen den Dämon, welcher der Gestalt eines schönen nackten Weibes gleicht, die mit ihren Schritten löst . . . ihren ganzen Körper in unreiner Weise und den Sinn vieler fortreißt . . . daß sie tugendhafte Dinge vergessen. „Deswegen wird [Gott] ihn entwurzeln und fortreißen auf ewig aus seinem Zelt [und ihn ausrotten] aus dem Lande der Lebenden.“⁵⁾

33. Gegen den Gedanken, der [mir] den Fall (P) aus der Keuschheit weisagt, und Schande, die mir vor den Menschen wird. „Rückwärts weisen sollen alle Feinde Sions; sie sollen werden wie das Gras auf den Dächern, das, wenn der Wind daran [weht], ausgeht und verdorrt.“⁶⁾

Aus den Sprüchen Salomos. 34. Gegen den Dämon der Hurerei, der mich bei Nacht durch einen Traum zu [unreinem] Thun fortreißt, und uns am Tage schmäh [kol. 49 v.] und über uns lacht. „Nuch ich will über euer Verderben lachen und mich freuen, wenn eure Aufregung kommt und plötzliches Verderben, und euer Untergang wie der Sturmwind kommt.“⁷⁾

¹⁾ Ps. 40, 16. — ²⁾ Ps. 35, 6 f. — ³⁾ Ps. 35, 13. — ⁴⁾ Ps. 37, 10. — ⁵⁾ Ps. 52, 7. — ⁶⁾ Ps. 129, 5 f. nach Pesch. — ⁷⁾ Prov. 1, 26.

35. Gegen die Gedanken, die uns nötigen, lange Gespräche mit der Frau eines (anderen) Mannes zu führen, weil sie uns ja oft besuche oder weil sie geistlich von uns gefördert werden könne. „Gib dich nicht viel mit einer Fremden ab.“¹⁾

36. Gegen den Sinn, in welchem sich das Bild eines schönen Weibes abmalt, und der dann schnell mit ihr sprechen will, oder der etwas Böses thun will, das nicht geschehen brauchte, wie uns Johannes, der heilige Prophet der Thebais erzählt hat. „Begehre nicht ihre Schönheit in deinem Herzen und laß dich nicht fangen von ihren Augen“ und laß sie dich nicht zum Gefangenen machen durch ihre Wimpern; denn der Wert eines Weibes ist gleich einem Brocken Brot.“²⁾

37. Gegen den Gedanken, der mich beredet, daß der Anblick eines schönen Weibes uns nichts schade. „Legt etwa ein Mensch Feuer in seinen Busen, ohne seine Kleider zu verbrennen? Oder geht man auf feurigen Kohlen, [ohne] seine Füße zu verbrennen? So bleibt der, wer zum Weibe seines Nächsten geht und ihr naht, nicht rein.“³⁾

38. Gegen die Seele, welche die Ursache der Versuchung nicht kennt, und nicht weiß, daß der Dämon der Hurerei, wenn er von uns besiegt und . . . wird, uns vollkommene Keuschheit hinterläßt. „Der Schmeltzer prüft das Silber und der Ofen das Gold, und der Herr prüft das Herz.“⁴⁾

39. Gegen den unreinen Gedanken, der uns schmeicheln wieder der Sünde zuwendet, dertwillen wir oft vor dem Herrn Buße gethan haben. „Wie der Hund, der zu seinem Gespei zurückkehrt, so ist der Thor, der mit seiner Narrheit sein Wesen treibt.“⁵⁾

Aus Koheleth. 40. Gegen den Gedanken, der uns die Erinnerung an das Haus bringt, in welchem wir dem Satan viele Früchte gegeben haben. „Das Herz der Weisen ist im [Klage]hause, und das Herz der Thoren im Freudenhause.“⁶⁾

41. Gegen die Seele, welche in Versuchung unreiner Gedanken gerät und sie nicht zu verfolgen sucht [durch] Hunger und Durst und Wachen und Gebet. „Wenn der Geist eines Gewaltigen über dich kommt, so verlaß deinen Ort nicht, denn Heilung läßt zurück viele Sünden.“⁷⁾

Aus dem Hohenliede. 42. An die heiligen Engel wegen der unreinen Gedanken, die sich in der Seele aufhalten. „Seht mich nicht an, daß [ich] schwarz bin, denn die Sonne hat mich geschwärzt.“⁸⁾

Aus Hiob. 43. Gegen die Seele, welche [meint], daß es außer

¹⁾ Prov. 5, 20. — ²⁾ Statt בעינייהא des Textes ist בעיניהא zu lesen. — ³⁾ Prov. 6, 26 f. Pesch. u. LXX. — ⁴⁾ Prov. 6, 27–28. — ⁵⁾ Prov. 17, 5. — ⁶⁾ Prov. 26, 11. — ⁷⁾ Kohe. 7, 5. — ⁸⁾ Kohe. 10, 4 Pesch. u. LXX. — ⁹⁾ Cant. 1, 6.

ihrer Natur liege, den eifrigen Gedanken d... in ihrem Sinn zu bewahren. „Denn Hiob sagte: vielleicht haben meine Söhne gesündigt und Gott in ihrem Herzen [geschmäht].“¹⁾

44. Für die Seele, die von dem Dämon der Hurerei mit großer, unaussprechlicher Versuchung versucht wurde, und bei [dieser?] Versuchung staunt und sich wundert, daß dieser Dämon sich nicht [schämt?] und nicht fürchtet. „Siehe, Versuchung hat der Mensch auf Erden, und [wie] die Tage eines Söldners sind seine Tage.“²⁾

45. Gegen den Gedanken, welcher mir Dämonen der Hurerei weisagt, welche kommen und die Glieder (?) betasten und entflammen. „Sie tasten am Mittag wie in Finsternis, [fol. 49 v.] sie tappeln in Finsternis ohne Licht, und er macht sie irre wie Trunkene.“³⁾

46. Gegen den Dämon der Hurerei, welcher Israel drängt, statt des Weizens Stroh und Halme zu suchen. „Fern sei es von mir, vor dem Herrn gottlos zu sein, und fern sei es von mir, Sünde zu thun. Denn er vergilt dem Menschen nach seinen Werken.“⁴⁾

47. Für die Seele, welche nicht begreift, woher uns diese brennenden Gedanken geschickt werden. „Aus seinem Munde gehen fackeln wie feurige Kohlen.“⁵⁾

Aus Jesaias. 48. Gegen den Gedanken der Hurerei, der mir sagt: ich nehme keinen Schaden und werde nicht vernichtet durch Hunger und Durst und vieles fasten. „Und ich will deine Wurzel durch Hunger töten, und was von dir übrig bleibt, wird erwürgt werden.“⁶⁾

49. Gegen den Dämon, der mir in meinem Sinn rät, mich mit einem Weibe zu vereinigen [und?] ein Vater von Söhnen zu werden, und nicht so durch Hunger und Durst mit den wollüstigen Gedanken zu kämpfen. „Denn der Thor redet Thorheit, und sein [Herz] treibt Unrecht, Betrug zu üben und Irrtum zu reden und die hungernde [Seele] auszuleeren und den Trank der Durstenden zu rauben.“⁷⁾

Aus Jeremias. 50. An den Herrn. Wegen der Dämonen der Hurerei, die Vorwände aus den heiligen Schriften entnehmen, in denen sie beschrieben (?) sind. „Allmächtiger Gott, du gerechter Prüfer, der du schaust (?) Nieren und Herz, laß mich deine Rache an ihnen sehen, denn dir habe ich meine Streitsachen offenbart.“⁸⁾

Aus den Klageliedern. 51. An den Herrn. Wegen der wollüstigen Gedanken, die in mir andauern (?). „Sieh, o Herr, mein Elend, denn der Feind ist erhöht.“⁹⁾

52. An den Herrn. Wegen des Dämons, der den verfluchten Ge-

denken wider meine [Seele] erweckt und die Bilder einer Person aufregt. „Siehe, Herr, und schaue, ich bin verächtlich.“¹⁾

53. An die Seele, welche in schmutzige Nachtgesichte verfällt. „Steh' auf, lobstinge bei Nacht am Eingang deiner Wege (sic.); schütte wie Wasser dein Herz aus gegen den Herrn.“²⁾

54. An den Herrn. Wegen des Dämons der Hurerei, welcher den Anblick eines schmutzigen Bildes durch die Begier der Leidenschaft [in] meinen Sinn heftet. „Ich habe deinen Namen gerufen, Herr, aus der untersten Grube; du hast meine Stimme gehört, entzieh (mir) nicht dein Ohr, sondern schaff' mir Weite und errette mich. Du hast dich genahrt am Tage, da ich dich rief, und zu mir gesagt: fürchte dich nicht.“³⁾

[Aus] Daniel. 55. Gegen den Dämon der Hurerei, der, wenn ... seine Gedanken (?) aufgehört haben, anfängt, die Glieder des Leibes zu prüfen und zu betasten. [Es verstehen?] aber was ich meine diejenigen, welche von diesem Dämon versucht sind. [Es ist gut?] für diejenigen, welche mit ihm kämpfen, daß sie zur Zeit des Kampfes ... des Tages und der Nacht in der Zelle umhergehen und rauhe Säcke anziehen, und die Sättigung des [Brotes] und Wassers fliehen. Es mögen aber erkennen diejenigen, die mit diesem [Dämon] kämpfen, daß, wenn sie durch die Kraft Gottes diesen Dämon besiegen, sie ... erwerben und nicht fortgerafft werden. „Dein Reich ist dir entgangen und ... verfolgt man dich, und bei den wilden Tieren wird deine Wohnung sein, und Gras [wie] einen Ochsen wird man dich essen lassen; und vom Tau des Himmels wirst du beneht werden, und sieben [fol. 50 v.] Zeiten werden wechseln über dir, bis du erkennst, daß Gott der Höchste Gewalt hat über das Reich der Menschen, es zu geben, wenn er will.“⁴⁾

Aus dem Ev. Matthäi. 56. Gegen den Sinn, welcher durch die in seinen Gedanken aufsteigenden Bilder eines Mannes und einer Frau sich fortreißen läßt, eine Sünde zu begehen. „Jeder, der ein Weib ansieht ihrer zu begehren, hat schon die Ehe in seinem Herzen mit ihr gebrochen.“⁵⁾

57. Gegen die Seele, welche von unreinen Gedanken der Hurerei versucht wird und nicht wachen und beten will. „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung kommt.“⁶⁾

Aus dem 1. Brief an die Korinther. 58. Gegen die Gedanken, die uns bald auf die Straßen treiben, bald uns drängen, außerhalb der Straßen umherzuirren. „Iret euch nicht; weder die Hurer noch die Götzendiener noch die Ehebrecher noch die Selbstbeflecker [noch] die

¹⁾ Hiob 1, 6. — ²⁾ Hiob 7, 1. — ³⁾ Hiob 5, 14. 12, 26. — ⁴⁾ Hiob 34, 10 f. — ⁵⁾ Hiob 41, 10. — ⁶⁾ Jes. 14, 30. — ⁷⁾ Jes. 32, 6. — ⁸⁾ Jerem. 11, 20. — ⁹⁾ Threni 1, 9.

¹⁾ Threni 1, 11. — ²⁾ Threni 2, 10. — ³⁾ Threni 3, 60—67 Psch. — ⁴⁾ Dan. 4, 23, 22 nach LXX. — ⁵⁾ Matth. 5, 28. — ⁶⁾ Matth. 26, 41.

Knabenschänder noch die Diebe noch die Habgierigen noch die Trunkenen [noch] die Räuber — diese werden das Reich Gottes nicht ererben.“¹⁾

59. Gegen die Gedanken, welche in unserm Herzen Wollust hervorrufen, was der Herr sieht . . . geschehen. „Und laßt uns nicht huren, wie einige von ihnen huren, und es fiele[n] [an einem] Tage vier und zwanzig Tausend.“²⁾

Aus dem Brief an die Epheser. 60. Gegen die unreinen Gedanken, die bald in Nachtgesichten uns . . . , bald bei Tage beginnen mit dem Anblick von Bildern, die [wir] in unserm Sinn ausmalen. „Dies aber sollst ihr wissen. daß jeder Hurer und Unreine und Habgierige — und er ist ein Götzendiener — keinen Erbteil hat an dem [Reiche] Christi und Gottes.“³⁾

Aus dem Briefe des Jakobus. 61. Gegen den Gedanken, welcher meint, daß die Versuchungen zum [Bösen?] von Gott kommen. „Niemand sage, wenn er versucht wird: ich werde von Gott versucht. Gott aber versucht niemanden mit Bösem, sondern ein jeder wird von seiner eigenen Lust versucht.“⁴⁾

62. Gegen die Seele, die nicht weiß, daß von den Lüsten (P) . . . ihr von den Dämonen Versuchungen aller Art zustoßen. „Woher kommen unter euch Kämpfe und Streitigkeiten? Nicht von den Lüsten, die in euren Gliedern streiten?“⁵⁾

Aus dem Brief Petri. 63. Für den Gedanken (P) der Seele, welche die Berührung des Dämons nicht aushält, welcher plötzlich [zwischen] die Schenkel fällt und von unten in ihnen umherfährt und entstammt. „[Meine] Lieben, wenn die drängende Begier euch drängt, so meint nicht, daß euch etwas Befremdliches widerfährt, denn versucht werdet ihr . . . sondern als Teilnehmer an den Leiden Christi freuet euch, damit ihr euch auch bei [der Offenbarung] seiner Herrlichkeit freuet.“⁶⁾

64. Gegen den Gedanken der Seele, die [in] Not und Trauer verfällt und meint, daß sie allein [so] außerordentlich heftig versucht wird. „Wacht auf und wachet und seid eingedenk; [denn] der Satan, euer Feind, brüllt und geht einher wie ein Löwe und [sucht], wen er verschlinge. Und seid fest in eurem Glauben und wisset, daß auch über eure Brüder in der Welt eben diese Leiden ergehen.“⁷⁾

Aus dem Brief Petri (sic.). 65. Gegen den Gedanken, welcher uns droht und sagt: du wirst von den Dämonen zu ertragen haben Böses ohne . . . , [fol. 50 v.] was ich nicht habe in diesem Buche verzeichnen wollen, damit ich weder den Eifer der Kämpfenden hindere, noch auch

die, welche jetzt der Welt fern sind, aufrege, noch auch den außen stehenden Laien einen Anstoß gebe. Denn wahrhaftig viele unaussprechliche Dinge habe ich die Dämonen thun sehen, welche die meisten Menschen nicht einmal aussprechen dürfen. Großes Staunen aber hat mich ergriffen über die Langmut der heiligen Engel, daß sie dieselben nicht verbrennen und vernichten im Feuer . . . , das nicht verlöscht. „Der Herr weiß die [Frommen] aus der Versuchung zu erlösen und verwahrt die Übelthäter für den Tag des Gerichts, wo [sie gepeinigt werden].“¹⁾

Gepriesen sei unser Herr Jesus Christus, der uns den Sieg über die Gedanken des Dämons der Hurerei gegeben hat. Weiter über den Dämon der Geld[gier].²⁾

¹⁾ 2 Petr. 2, 9.

²⁾ Von diesem Abschnitt ist der fortlaufende Text mit 58 Bibelstellen aus dem N. und N. Testament (bis fol. 53 v.) noch erhalten. Die Handschrift ist aber von hier an am Rande so stark abgebrockelt und verwischt, daß eine zusammenhängende Uebersetzung nicht wohl möglich ist. Auf fol. 53 v. beginnt der Abschnitt über die „Traurigkeit“, von dem zunächst nur eine halbe unleserliche Seite mit drei Citaten erhalten ist. Hinter fol. 53 ist eine Lücke. Das letzte sehr beschädigte Blatt oder vielmehr halbe Blatt der Handschrift beginnt mit der Nr. 61 und bricht mit Nr. 74 ab; auch diese Nummern scheinen sich noch auf den Dämon der „Traurigkeit“ zu beziehen.

¹⁾ 1 Kor. 6, 9 f. — ²⁾ 1 Kor. 10, 8. — ³⁾ Ephes. 5, 6. — ⁴⁾ Jak. 1, 12 f. — ⁵⁾ Jak. 4, 1. — ⁶⁾ 1 Petr. 4, 12 f. — ⁷⁾ 1 Petr. 5, 8 f.